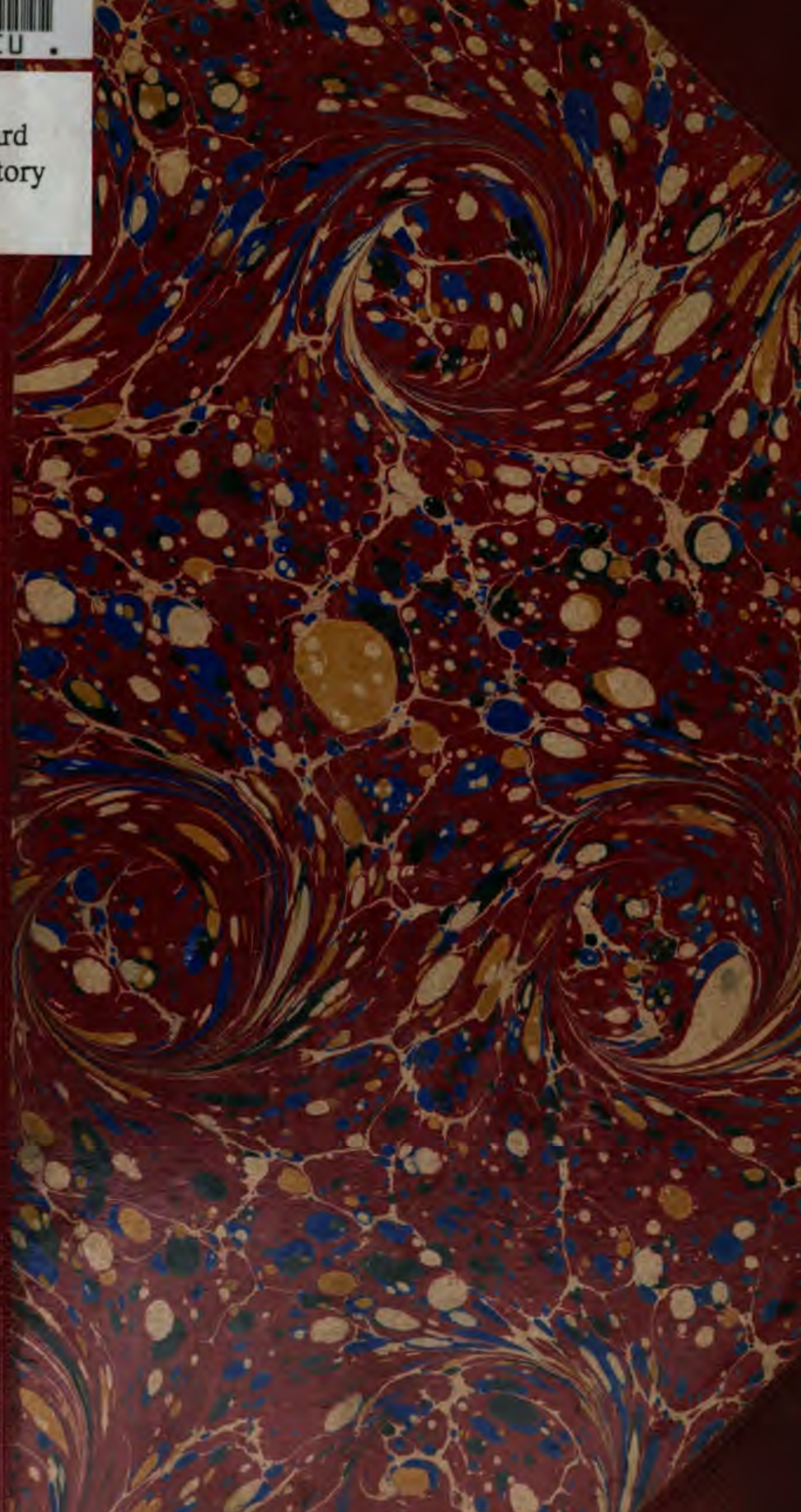



SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG
VE
RI
TAS

NIEUWE BIJDRAGEN

OP HET GEBIED VAN

GODGELEERDHEID EN WIJSBEGEERTE

DOOR

DR. G. H. LAMERS
Hoogleeraar te Utrecht.

12e Deel.

UTRECHT
C. H. E. BREIJER
1897.

Stoomsnelpersdrukkerij van H. J. van de Garde & C°., Zalt-Bommel.

VÓÓR VEERTIG JAREN.

REDE

GEHOUDEN BIJ DEN AANVANG VAN DE

AKADEMISCHE LESSEN,

DOOR

G. H. LAMERS
Hoogleeraar te Utrecht.

UTRECHT
C. H. E. BREIJER
1897.

L. S.

Droevig voel ik mij gestemd nu ik — zonder mijnen vriend Jacob Cramer — een aanvang maak met het twaalfde deel der Nieuwe Bijdragen, die voortaan enkel mijn naam zullen dragen.

De dood scheidde, die het leven niet scheiden kon.

Ik open dit deel met de toespraak, welke ik bij het begin van dezen cursus hield. Ook terwijl ik bij de herdenking van mijn afscheid van de „alma Mater" in 1857 mijn akademieleven mij voor den geest stelde kwam telkens het beeld bij mij op van den vriend en veeljarigen medewerker, met wien ik ook de hier aangeroerde herinneringen zoo dikwerf besprak.

Ik wijd dit woord aan mijne nog overgebleven akademische tijd- en studie-genooten, wier rij reeds zoo merkelijk begint te dunnen.

Gelukkig, dien het geloof in den Eeuwige sterkt bij de voortzetting van den onzekeren aardschen levensloop!

G. H. L.

Utrecht 29 September 1897.

M. H.

Het einde der Herfstmaand brengt ons weer in deze gehoorzaal bijeen.

Ervaring van lief en leed, ook in den nù geeindigden rusttijd, moge hebben medegewerkt om in ons dien ernst te versterken, waaraan wel inzonderheid de theologen gekend mogen worden, gelijk — naar iemand (1) meende het te mogen uitdrukken — het oude Israël aan den blauwen draad in den zoom van het kleed. Op het seria serio en sancta sancte kan niet krachtig genoeg door ons worden aangedrongen zoo dikwerf wij eenen nieuwen cursus mogen intreden. Want niet klein is de roeping en niet gering de verantwoordelijkheid, zoo in het algemeen voor allen, die zich den toegang tot de universitaire studiën sinds korteren of langeren tijd wisten te verschaffen en de eer van tot den „geleerden stand" te behooren — „des Wissens Gut" — liefst niet „mit dem Herzen" betalen, als in het bijzonder voor ons, die aan de theologische wetenschap hart en leven wenschen te wijden. Ook van den theoloog geldt met name dat hij voortleeft niet in den naam dien hij draagt, maar in het werk dat hij doet, en van dat werk mag zeker wel gezegd worden, dat het staat onder het gebod van persoonlijken dienstplicht.

Onze roeping is schoon, juist omdat zij zoo moeielijk is. Daarom M. H. roep ik U allen een hartelijk welkom toe, zoowel den ouden en bekenden vrienden, als hun, die mij voor het eerst hier hooren spreken, den jongen Muzenzonen, van wie ik verwacht, dat het hun niet al te zwaar valt in plaats van de oude boeken, die zij niet meer noodig hebben, de nieuwe te leggen, die hun nog vreemd zijn.

Een geleerd Straatsburger (2) zeide eens: „Jedes Alter hat seinen Horizont" en bij andere gelegenheid: „Der grüne Sinn und das graue Haar vertragen sich nicht leicht". Het moge waar zijn, wat hij zeide, maar ons aangaande M. H. ik vlei mij, dat een gemeenschappelijk gezichtsveld ons bekoren kan en dat wij het met elkander wèl kunnen vinden in den nieuwen cursus, waarin God genadig met ons zij!

Het was op den jongsten 6den Augustus veertig jaar geleden, dat ik — de tegenwoordige September-examens werden destijds in Augustus afgenomen — in Gelderland's hoofdstad te gelijk met mijnen Breukelschen vriend Gerrit Jan Vos, reeds als predikant te Rotterdam ontslapen, door geleerde mannen van zeer onderscheiden richting — ik noem slechts de Heeren Steenmeijer, Junius, Witkop en de Hoest — tot de Evangeliebediening in de Nederlandsche Hervormde Kerk werd toegelaten. Men was over ons tevreden en wij waren verblijd, omdat wij ons doel hadden bereikt en het voorrecht — waarvan ik echter niet terstond mij het genot veroorloofde (3) — hadden verworven de kerk, die ons zeer lief was, te kunnen dienen. Er was destijds nog overvloed van proponenten bij klein getal van vacaturen. De Utrechtsche hoogeschool alleen leverde zes en dertig candidaten voor het predikambt in

het jaar waarvan ik spreek en ook Leiden en Groningen waren destijds rijk in theologen. Het was ook inderdaad wel een opgewekte tijd voor den theologant. Levendig herinner ik mij, hoe in kleiner kring de zegeningen van het Réveil werden gewikt en gewogen en in ruimere kringen de leer der „Groninger school" en vooral Scholten's *Leer der Hervormde Kerk* druk werden besproken. Aan kritiek van den Bijbel werd weinig gedaan, ten minste in Utrecht. De geleerde Bouman moge al nagenoeg terzelfde plaats waar wij ons nu bevinden — ik spreek hier in streng lokalen zin — ons nu en dan zeer voorzichtig met kritische moeielijkheden van den tekst der Schriften des Ouden of Nieuwen Verbonds hebben bekend gemaakt en de smaakvolle ter Haar moge al op zijne wijze ons hebben ingeleid tot de kennis der Schriften des Nieuwen Verbonds, ik meen wel te mogen zeggen, dat wij weinig zouden hebben bemerkt van de hoogere kritiek, die dreigend het hoofd begon te verheffen, als wij niet in de door de pen van den Leidschen hoogleeraar ten Brink vereeuwigde „bouwvallige zolderkamer" der Lange Nieuwstraat „met veel ruimte en een gevaarlijken vloer vol gaten" (4) den welsprekenden Opzoomer in zijne lessen over Logica en Metaphysica ook nu en dan de gelegenheid hadden zien vinden, om ons omtrent isagogische vraagstukken in te lichten. Misschien heeft meer dan één mijner tijdgenooten eigenlijk dáár met kritische overleggingen kennis gemaakt.

Over het algemeen — dit mag gezegd worden — was in den aanvang van de tweede helft dezer eeuw onder de Utrechtsche theologen — om van anderen te zwijgen — ook bij verschillende houding tegenover de vragen der histo-

rische en dogmatische theologie, die toen de aandacht trokken, geestdrift waar te nemen voor de kerk en het predikambt. Bedrieg ik mij niet in de herinneringen mijner jeugd, dan mag de oorzaak daarvan voor een goed deel gezocht worden in de voortreffelijke mannen, die destijds — vooral in de voornaamste steden des lands — de eer van den kansel hoog wisten te houden. De dienst des Woords bleek toen nog eene groote kracht te zijn ook in de hoogere kringen der maatschappij en nog leven onder ons enkelen voort van de predikers — ik noem daarom geen namen — die toen gansche scharen in zeldzame mate wisten te boeien door hun bezielend woord, waaraan — geloof ik — wel wat meer moeite besteed werd, dan menigeen tegenwoordig weet te waardeeren. Dat soms — gelijk een onzer rustende hoogleeraren ([5]) het eens uitdrukte „de kanselredenaar zijne Evangelieprediking in den weg staat gelijk de maan de zon in den weg staat bij eene zonsverduistering" zou ik niet durven ontkennen, maar zeker schijnt het mij toe op grond ook van eigen ervaring, dat het voor aanstaande Evangeliedienaren van niet gering belang is in met recht gevierde voorgangers der gemeente het bewijs voor zich te zien, dat de Kerk als draagster van de woorden Gods geenszins behoeft te denken, dat haar werk ijdel is.

Onwillekeurig treedt men in eene vergelijkende beschouwing als men, gelijk ik thans, een gesloten tijdperk overziet. Het komt mij voor, dat de macht van het levende woord ten minste onder de meer ontwikkelden vrij wat lager geschat is geworden, sinds de koningin van den dag — de dagbladpers — haren invloed in veel ruimeren kring deed

bemerken, dan in de eerste helft dezer eeuw nog het geval was. Ik behoef niet te zeggen, van welke beteekenis dit zijn moet voor de gewaarwordingen en verwachtingen ook van hen, die voor de Evangelieprediking zich voorbereiden. Het zou zoo vreemd niet zijn, als de predikanten der toekomst ten minste wat de Evangelieprediking betreft — zeker niet het geringste deel hunner taak in de schatting van nadenkenden — in geestdrift bij hunne voorgangers van vroeger geslacht achter stonden en alzoo eenen prikkel misten waarvan de heilzame werking door menigeen onder de ouderen dankbaar erkend wordt.

Te meer acht ik mij geroepen, M. H. U als toekomstige dienaren des Goddelijken Woords van de overtuiging te doordringen, dat gij geen ijdel werk zult doen, als gij de woorden des eeuwigen levens met al de kracht, die in u zal zijn, met toewijding van alle gaven, waarover gij zult kunnen beschikken, gaat verkondigen aan het geslacht, waaronder gij werken zult in den dienst van Gods koninkrijk. Dat het „geloof is uit het gehoor" ([6]) is eene waarheid van wezenlijke zielkundige wijsheid zoowel als van diepen zedelijken ernst. Men kan niet gering denken van de voortdurende macht der kerk en de bediening des Evangelies, die haar is toevertrouwd — al schijnen de tijdsomstandigheden haar niet gunstig — indien men slechts niet gering denkt van het recht, de kracht, den zegen van het geloof, dat hier bedoeld wordt. Het woord Gods blijft levend en krachtig ([7]). De vraag zal slechts zijn, of Gij daarvan levende en krachtige getuigen kunt wezen. En juist op dit punt heb ik toch wel goeden moed voor de toekomst. Machtiger, dan de geest des tijds, die de tempelen ont-

volkt, is de Geest des Heeren, die priesters kweekt, rein van hart en lippen, zoo als Gods tempel ze eischt en nooit ziet optreden zonder vrucht. Ik zie dien Geest ook in de studentenwereld werken en acht u gelukkig, M. H. dat gij leeft in een tijd, waarin — om slechts dit ervan te zeggen — zeker een woord àls van Franz Theremin (8) over de „geistliche Beredsamkeit" vrij wat beter begrepen wordt dan wel eens voor een halve eeuw en vroeger het geval was. Jaagt met kloeken moed naar het doel, dat u voorgesteld is en laat u niet ontmoedigen door hen, die schijnen te meenen, dat de kerk heeft uitgediend — tenzij dan voor zoover zij slippendraagster der politiek zou willen zijn.

Maar wie het doel wil, moet ook de middelen willen, die daartoe leiden. Te dezen aanzien is er — ik moet het eerlijk erkennen — tegenwoordig meer, dan in mijn tijd, dat den theologant belemmerend in den weg treedt. Wij waren toen misschien wat meer naïef. Wij hadden wel gehoord van bezwaren tegen het Koninklijk Besluit van 1815, waaronder de „geleerde stand" destijds leefde, alsmede van voorstellen, die gedaan waren ter voorbereiding eener nieuwe wetgeving op het hooger onderwijs (9) maar wij wisten niet beter, of het behoorde zóó, dat wij eenmaal tot de akademische lessen toegelaten eerst in de Mathesis geëxamineerd werden, daarna ons aan het propaedeutisch examen onderwierpen, om proeven van bekwaamheid te geven in Nederduitsch, Latijn, Grieksch en Hebreeuwsch, om eindelijk met de noodige testimonia gewapend Candidaat in de Theologie te worden, na afgelegd examen in de natuurlijke Godgeleerdheid, dogmatiek en kerkelijke geschiedenis, en van dien titel voorzien — niet zonder eene eigenaardige reeks

van attesten betreffende goed akademisch gedrag — ons, zoo als toen den Utrechtschen theologen was voorgeschreven, te laten examineeren door een der Provinciale kerkbesturen van Utrecht, Gelderland of Overijssel (10). Ik zal niet beweren, dat er niemand onder ons was die wel niet eens zich de vraag stelde. of hier of daar geen zwakke plek was in het opleidingsstelsel, maar over het algemeen waren wij tevreden, gingen stil onzen weg, bereikten ons doel en het was daarbij geen zeldzaamheid, dat iemand — zoo als de reeds genoemde Leidsche hoogleeraar, mijn oude commilito ten Brink het uitdrukte — veel deed aan „buitenlandsche litteratuur" (11). Wij twijfelden er niet aan, of wij waren als theologen eene goede wetenschappelijke loopbaan ingetreden en trachtten elk op zijne wijze en in zijne mate kennis te vergaderen, die ons in den dienst der kerk van nut zou kunnen zijn. Het waren zeker de slechtsten niet, die de gedachte bekoorde, ter voorbereiding tot het kerkelijk ambt zich met ernst in de wetenschappen te oefenen.

Of ik daarom u ongelukkig acht, M. H., dat gij leeft in eenen tijd, waarin soms de uitspraak wordt gehoord, dat de Theologie geen wetenschap is en het nooit zal worden (12)? Verre van daar. Het nieuwe pleegt te komen in en met storm. Ik laat de verantwoording van onberaden oordeelvellingen, waarin men der Theologie den doodsteek meende te geven, aan hen, die haar hebben te dragen, maar ontkennen zal ik niet, dat de theologische studiën wel behoefte hadden aan het reinigingsvuur, waarin de waan wegsmolt, alsof als waar mag gelden al wat in naam van Kerk of Theologie van ouds als wetenschap werd beschouwd. Indien nu ook maar ter andere zijde eerlijk erkend wordt dat menigeen buiten

Kerk en Theologie staande — al of niet met meer of iets anders dan onverschilligheid — zich de vrijheid heeft veroorloofd met de wetenschap een ijdel spel te drijven, zóó bedenkelijk, dat niet zonder recht reeds van het „bankroet der wetenschap" werd gesproken.

Ik noem u gelukkig, M. H., dat uw akademie-leven valt in een tijd, waarin men beter dan wel eens vroeger, inziet dat ook de wetenschap een tempel is, in wiens dienst priesterlijke toewijding geëischt wordt en ook deze zelfverloochening, waardoor wij erkennen kunnen, dat misschien bij den strijd der inzichten, geen meening op zich zelve waar genoeg is — in den zedelijken zin des woords — om andere die tegenover haar staan te kunnen overwinnen. De Christen troost zich daarbij met de gedachte dat de kroon der volmaaktheid geen sterfelijken schedel siert.

Er zijn intusschen bezwaren, die thans, naar ik meen, nadeelig werken kunnen op de theologische studiën. Als zij het bij u niet doen of doen zullen, zal ik het u M. H. tot bijzondere eer rekenen.

Sinds de jongste twintig jaar is met nadruk door velen gepleit voor wat men noemde „vrije theologische studie" ([13]). Niet altijd werd daarbij aan een en hetzelfde gedacht. Trouwens, waar van vrijheid gesproken wordt, is gewoonlijk spraakverwarring gansch niet vreemd. Soms werd voor „vrije theologische studie" gepleit in dezen zin, dat men de aanstaande leeraren der Nederlandsche Hervormde Kerk — om ons tot dezen kring te bepalen — wilde onttrekken aan de verplichting om den titel van candidaat in de Godgeleerdheid aan eene Nederlandsche Universiteit te behalen. Dit vrijheidsbegrip hangt natuurlijk samen met bepaalde

verhoudingen, waarin men zich plaatste tot het Staatsonderwijs in de Godgeleerdheid. Moest de verwijdering van akademische examens in het algemeen of van het candidaats-examen in het bijzonder als op zich zelf staand doel van het streven worden beschouwd, men zou dan denken — wat zeker niet juist zou zijn — dat er lust bestond om tot den toestand, waarin het akademisch onderwijs vóór 1815 verkeerde, terug te keeren (14).

Meestal werd bij „vrije theologische studie" aan iets anders gedacht. Inderdaad moet wel onderscheiden worden eenerzijds de eisch van examens en anderzijds de verplichting, om bewijzen te leveren dat men de kennis, die men bezit, op eene voorgeschreven wijze en aangewezen plaats heeft verkregen. Men kan, hoezeer ook overtuigd dat de beschouwing van examens als doel der studie de doodsteek is voor ernstige wetenschappelijke vorming, van meening zijn dat examens niet wel gemist kunnen worden in de wetenschappelijke opleiding, maar daarnevens oordeelen, dat het wenschelijk is den weg geheel vrij te laten waarlangs men tot de kennis van wat op het examen geëischt wordt wenscht te geraken. Dat beginsel heerscht in de tegenwoordige regeling van ons hooger onderwijs. De weg der akademische examens is met testimonia niet meer, als onder het Koninklijk Besluit van 1815, geplaveid (15). De Staat legt der in dezen zin bedoelde vrijheid van studie niets in den weg.

Anders deed de Nederlandsche Hervormde Kerk. Zij opent voor hen, die den graad van Candidaat in de Godgeleerdheid aan eene Universiteit en het bewijs dat zij het kerkelijk voorbereidend examen met goed gevolg hebben afgelegd

verkregen, de deur van het proponents-examen niet dan na overlegging van minstens tien bewijsstukken betreffende al of niet — zonderlinge onderscheiding! — „met vrucht" bijgewoonde of gevolgde lessen ([16]). De vraag is hier niet, of het ons op zichzelf aangenaam aandoet, dat de kerk, die nog al eens de beschuldiging van conservatisme moet hooren ook van eene zijde, waar die beschuldiging tamelijk onbillijk is, hier den Staat niet volgt op den weg der vrijheid. Het zou kunnen zijn, dat het hier eene gevaarlijke vrijheid gold, waartegen de kerk met moederlijke zorg had te waken. Andere overwegingen komen hier op, in wier licht misschien, wat anders bevreemding wekt, eene bevredigende verklaring kan vinden. Er zijn vakken, die noch bij het theologisch candidaats-examen noch bij het kerkelijk voorbereidend examen in aanmerking komen en die toch schenen niet verwaarloosd te mogen worden. De Staat had daarvoor plaats in de eischen voor het doctoraal examen. De kerk — zou men zeggen — had ook dit examen kunnen eischen of anders bedoelde vakken bij het proponents-examen kunnen opnemen met schrapping van alles — ter vermijding van het hinderlijke bis in idem ([17]) — wat reeds bij de voorafgegane examens is opgenomen. Het heeft haar niet goed gedacht zóó te handelen. Zij heeft uit den ouden toestand het testimonium-stelsel overgenomen en dat zelfs — wat ik zeker niet gaarne zou bepleiten — in ruime mate toegepast, waar het volstrekt niet noodig was bij de tegenwoordige inrichting van het candidaats-examen, nu hierbij terecht — in afwijking van de vroegere regeling — aan de beoefening van de Israëlietische en oud-Christelijke letterkunde hare wettige plaats is verzekerd.

Hoe men ook meene te moeten oordeelen over deze regeling van zaken, er schijnt wel eenige oorzaak te zijn voor de klacht, dat daardoor de geestelijke maag onzer jeugdige theologen lichtelijk overladen kan worden. Wanneer ik intusschen den tegenwoordigen toestand vergelijk met dien, waarin *ik* ben opgegroeid, dan komt de vraag bij mij op of wij hier toch ook niet te doen hebben met het eigenaardig streven van onzen tijd om steeds te specialiseren en „bij het stuk" te werken. Men kan, als men wil, wel van zeven-en-twintig vakken spreken, als waarmede de hedendaagsche hervormde theoloog zich heeft bezig te houden ten onzent ([18]). Met zóóveel bijzondere vakken had ik mij in der tijd niet te bemoeien ([19]). Maar is hier ook niet de schijn meer dan het wezen? Ik zou te dezen aanzien meer kunnen opmerken en vragen maar ik vraag slechts — om met mij aangewezen vakken te beginnen — had ik geen recht om „geschiedenis der Godsdiensten in het algemeen", „geschiedenis der leer aangaande God" en „wijsbegeerte van den Godsdienst" onder den titel „Wetenschap van den Godsdienst" samen te vatten ([20])? En voorts: ligt de geschiedenis der Christelijke zending buiten den kring van de geschiedenis van het Christendom? Is uitlegging van den Bijbel denkbaar zonder oordeelkunde en uitlegkunde? Heeft geschiedenis van den Israëlietischen Godsdienst niet met „bijbelsche geschiedenis" te maken? Dwalen zij, die het kerkrecht rekenen tot de „praktische theologie"?

Maar genoeg gevraagd. Gij begrijpt mijne bedoeling M. H. Ik wil niets afdingen op den lof van onzen tijd. Maar wordt ook niet in de wetenschap dezer eeuw menigmaal de eenvoud, dat sieraad der waarheid, verloochend?

Er is echter nog een ander bezwaar, dat velen drukt. Niet zonder aarzeling laat ik mij er over uit — niet omdat ik schroom mijn gevoelen te zeggen, maar dewijl het hier eene zaak betreft, die eigenlijk in eene toespraak, als deze, niet besproken kan worden. Zij eischt breeder behandeling. Laat ik mij van wege hare vermelding in dit korte woord verontschuldigen met te wijzen op mijne Wetenschap van den Godsdienst, waarin zij schering en inslag is.

Ons tegenwoordig hooger onderwijs in de Theologie is gebouwd op eene breede basis van historisch-wijsgeerig denken. Niemand kan daarmede vrede hebben, wiens hart neigt naar eene seminaristische opleiding, wèl te verstaan in haar zelfstandig, exclusief, karakter — niet naar de wijze, waarop onze Remonstranten, Lutherschen en Doopsgezinden hunne predikanten opleiden. Het komt niet in mij, op iemand het recht te betwisten, over deze zaak te oordeelen, zooals hij meent voor zich zelven te kunnen verantwoorden en men heeft van mij niet te wachten dat ik in een Seminarie niets anders, dan een drilschool, zou meenen te zien. Intusschen, ik prijs het in de Nederlandsche Hervormde Kerk, dat zij, van welke zijde ook daartoe verlokt, geweigerd heeft in de opleiding harer predikanten afscheid te nemen van de universitaire opleiding. Maar niet zou ik het prijzen, als daarbij de ware toestand der zaak ook maar eenigszins werd bedekt of verbloemd. Ik ben het geheel eens met den man die schreef (21) „het is immers voor het kompas niet gevaarlijk, dat men het naar het Oosten of westen voert" maar gevaarlijk acht ik het altijd het recht van waarheid en juistheid van beschouwing te krenken. Het Christendom, dat ons dierbaar is, wordt niet bedreigd door

eenig gevaar van de zijde onzer encyclopaedische beschouwingen, maar wel wordt de christen bedreigd door menig gevaar, als hij de rechten van waarheid en oprechtheid verzaakt.

Indien de Christelijke Theologie geen rekening kan houden met de wettige eischen van kritiek en wijsbegeerte, dan is er voor haar geen plaats in den wetenschappelijken kring en men doet zich zelven enkel nuttelooze moeite aan als men, op twee gedachten hinkend, eenerzijds eene buiging voor de wetenschap maakt en anderzijds een gezagsbeginsel huldigt, waarvoor de vriend der wetenschap zich toch eigenlijk niet buigen kan, zonder als zoodanig zijn geweten geweld aan te doen. De waarheid heeft gezag voor elken geest, die ook slechts eenigszins nog met God verwant is, maar dit gezag is van zedelijken aard. De kerk oefent dat gezag uit, voor zoover zij der waarheid getrouw is. Ook een boek, ook een bundel geschriften, kan dat gezag uitoefenen, voor zoover daarin inderdaad waarheid te vinden is. Ook een persoon is drager van dat gezag voor zoover hij uit de waarheid is. Maar het gaat niet aan de praedikaten van den God der waarheid te beschouwen als beschikbaar ten behoeve van wien of wat men zou kunnen meenen als onfeilbaar te mogen beschouwen, ten einde alzoo zich van de moeite des onderzoeks ontslagen te kunnen rekenen.

De wetenschappelijke Theologie van het Christendom mag niet schuldig staan evenmin aan beweringen, als waarmede Trigland het Cartesianisme bestreed, als aan uitspraken, als waarmede Anselmus het geloof der kerk zelfs tegenover elke poging tot bewijs in veiligheid wilde stellen. Men mag tegenover ontwijfelbare feiten der natuur

geen bewijskracht ontleenen aan overtuigingen als „dat de Heilige Geest de beste natuurkenner is" of dat Jozua toch ook wel „verstand van sterrekunde" had (22). Geen kerkelijk leerstuk betreffende onfeilbaarheid hetzij van Paus, hetzij van Schrift of Confessie mag het onderzoek beheerschen, dat waarlijk te veel moeielijkheden oplevert, om nog te worden bezwaard met vooroordeelen, waaraan slechts — in den theoloog ten minste — laakbare onkunde waarde kan hechten.

Wij moeten ons omtrent den stand van zaken geen illusie maken. Ik beaam geenzins de bewering dat onze tegenwoordige Faculteit van Godgeleerdheid „vleesch noch visch" (23) is maar toegestemd moet worden dat in haar de Israëlietische en de Christelijke Theologie op eenen bodem van wetenschappelijk onderzoek geplaatst zijn, waaraan — om bij mijne persoonlijke herinneringen te blijven — vóór 40 jaar noch mijne hoogvereerde Utrechtsche leermeesters noch mijne — hoewel ten deele nog al vrijzinnige — Arnhemsche examinatoren dachten. Van Israëls theologie werd destijds — vóór het optreden van Kuenen — helaas! weinig werk gemaakt. De Christelijke Theologie werd met algemeene Godsdienstwetenschap niet in verband gebracht. Er was reeds veel in het buitenland geschreven, dat eenen nieuwen, stormachtigen tijd aankondigde, maar de nieuwigheden, waarmede men destijds in ons vaderland zich druk maakte, waren meerendeels nog van vrij onschuldigen aard. Velen begonnen iets te begrijpen van de macht der kritiek, maar zeer zeldzaam waren zij, die de omwenteling te gemoet zagen, waardoor ons theologisch hooger onderwijs is geworden, wat het is.

De geschiedenis komt op hare schreden niet terug. In het historisch gewordene zal men zich moeten schikken, tenzij men lust hebbe in eene repristinatie, waarvan het mij met den dag duidelijker wordt, dat zij geen wezenlijke eer kan behalen dan op den bodem van Rome. Met beginselen laat zich niet spelen, zonder groote zedelijke schade. Het Protestantisme kan niet weigeren de rechten der kritiek onomwonden te erkennen, al heeft het reden genoeg om doldriftigen onder zijne zonen te waarschuwen voor het streven, om alles omver te halen, alsof niets meer heilig zou te achten zijn. Magna est veritas et praevalebit. Bij onwaarheid kan niemand belang hebben, wien het belang van Godsdienst en kerk ter harte gaat. Zou men overal alles onderzoeken behalve op het gebied, waar de wortel ligt van ons geestelijk leven? Zou men meenen God te eeren met de vrees, om de volle waarheid onder de oogen te zien? Het geloof, dat ons behoudt, is sui generis. Het is geen kind der wetenschap en het wordt door geen wetenschap gedood, als het werkelijk levenskracht bezit. Wij vragen de wetenschap niet om een God die de wereld schept — en evenmin om eenen Messias die den vrede schept in ons hart. Wat is de wetenschap anders dan het middel, om te leeren kennen wat is en zich openbaart rondom ons en in ons? Het Christendom is er in de wereld en het volbrengt zijnen zegevierenden loop van eeuw tot eeuw. De Christen is er en roemt in zijn geloof met eene zekerheid, welke de man der wetenschap hem zou kunnen benijden. Christus is er, gisteren en heden dezelfde en tot in eeuwigheid (24). God is er, uit Wien, door Wien en tot Wien alle dingen zijn (25).

Het is niet aan ons, de werkelijkheid te handhaven of waarborgen voor de waarheid te zoeken. Indien wij slechts toezien, dat waarheid noch werkelijkheid door onze schuld schade lijde. Dit geschiedt slechts al te dikwerf. Nu eens wordt de eer van het heilige aangerand door den waan, alsof wij Gods verborgenheden kunnen uitvinden. Dan weer meenen wij, dat het vuur op den haard van ons gemoed wel branden zal, al wordt daarop geen nieuwe brandstof telkens aangebracht. Soms verleidt ons overprikkelde ijver tot daden, waarover de wijsheid glimlacht of de reinheid bloost.

Waarlijk — God wordt kwalijk door ons onverstand, noch minder door onzen hartstocht, gediend. Wij moeten ons niet laten leiden door den geest des tijds, maar ook niet weigeren te erkennen, dat God zijn werk doet ook in vormen van onzen tijd.

Het is immers niet buiten Hem geschied, dat van onderscheiden zijden stof werd aangebracht, die den historicus tot vernieuwd onderzoek riep, bij den criticus nieuwen twijfel wekte, den dogmaticus tot nadere bepeinzing noopte. Men kan niet langer de algemeene wetenschap van godsdienstig en zedelijk leven verwaarloozen, als men de Christelijke Theologie beoefenen wil. Ik zou vreezen voor een geslacht, dat zijn heil verwacht van een Christendom, dat zijne toekomst meent verzekerd te zien, hetzij in eene vernieuwing der scholastiek, hetzij in eenen nieuwen vorm van overspannen mystiek. En evenmin acht ik het raadzaam te meenen, dat voortaan geestdrift uitsluitend voor de praktijk des levens zal vergoeden, wat men te kort komt in billijke waardeering van het recht en den plicht van grondig na-

denken over de beginselen, waarop het Christelijke leven gebouwd is.

Mijns inziens is onze Theologie niet zonder historische noodzakelijkheid geleid op den weg, waarop zij zich thans bevindt. Het kon niet blijven zooals het was gedurende mijn studietijd. Niet enkel op het gebied van den Staat, maar ook op dat der theologische wetenschap zelve waren van lieverlede veranderingen tot stand gekomen, die tot den nieuwen toestand onweerstaanbaar drongen. Menigeen wierp zich als raadgever op, om het rechte pad te wijzen aan den hedendaagschen beoefenaar der Christelijke Theologie. Ik heb nog geen gids ontmoet, met wien ik het zou durven wagen buiten de ons aangewezen baan. De hernieuwde krisis in den boezem van het Protestantisme is mij een teeken te meer, dat voorzichtig beleid ons voor alsnog tot behoud van het bestaande — hoe gebrekkig het zij — moet dringen. Indien slechts het sublimia curo meer aller leus ware! Men loopt tegenwoordig groot gevaar ook de studie der Theologie te bederven door het jagen naar eene veelheid van atomistische kennis, waarbij het verheven doel der algemeene wetenschappelijke ontwikkeling wordt voorbijgestreefd en het verwondert mij niet, dat menig jeugdig commilito soms verbijsterd staat voor den theologischen berg, dien hij te beklimmen heeft. Ach! waarom wordt het schoone doel der theologische opleiding zoo dikwerf voorbij gezien? „Hooger onderwijs omvat de vorming en voorbereiding tot zelfstandige beoefening der wetenschappen en tot het bekleeden van maatschappelijke betrekkingen, waarvoor eene wetenschappelijke opleiding vereischt wordt" ([26]). Dat geldt ook van onze Theologie, en in den regel mag

wel als de betrekking, waaraan hier te denken valt, het herder- en leeraars-ambt in eene gemeente beschouwd worden. Wat heerlijke roeping! Waarlijk het was niet, omdat ik haar gering achtte, dat ik niet aanstonds, toen ik tot de Evangeliebediening was toegelaten, mij aan haar ging wijden, of ook dat ik na 16 jaar van haar afscheid nam — om mijn tegenwoordig ambt te aanvaarden ([27]).

Voor u M. H. opende zich sinds langeren of korteren tijd dat schoon verschiet. Uw doel is uwe ernstige toewijding waard. Ik verberg u niet, wat gij u zelven niet ontveinst, dat het niet weinig inspanning kost u voor te bereiden tot eene vruchtbare bediening van het heilig ambt, dat gij zoekt. De examenvrees verliest haren prikkel niet in onzen tijd, die in zijne examen-woede niet weinig ellende te weeg brengt. Ik wenschte wel, dat het woord examen niet meer genoemd behoefde te worden, om des te meer nadruk te kunnen gelegd zien op het ernstig onderzoek, waaraan het leven zelf ons onderwerpt, als wij voor geen examen ons meer hebben aan te geven.

De evangeliedienaar inzonderheid wordt gewaar, hoe ernstig dat onderzoek is, waaraan wij in het ambtelijke leven onderworpen zijn. Geen ambt zóó vrij en daarom zóó zwaar. Geen ambt zóo elastisch en toch zóó bindend. Wie noemt al de terreinen op, waarop de herder en leeraar der gemeente geen vreemdeling zijn mag? De dienaar des Woords, ervaren in de talen onzer Heilige Schriften, mag wel een man des woords ook in zijne moedertaal zijn. Hoe ontstemt ons de prediker, die niet schijnt te weten, wat hij zegt! De katecheet, die de kinderen der gemeente onderwijst, mag evenmin als eenig onderwijzer der jeugd

ooit vergeten, dat enkel het allerbeste goed genoeg voor kinderen is. Hoe droevig doet het ons aan, als hij niet in staat blijkt te zijn de lammeren der kudde te weiden! De voorganger der gemeente komt in aanraking met allerlei menschen, allerlei toestanden, allerlei belangen. Wat is hij eene droevige figuur, als men in hem verlegenheid merkt! De herder der schapen moet eenen diepen blik in het leven der menschenziel kunnen slaan. Hoe diep is hij te beklagen, als hij den toegang tot de harten niet weet te vinden! De dienaar van een Godsdienst, als die alleen door onzen Heer Jezus Christus gesticht kon worden, moet overal de eer hoog houden van de heiligheden van zulk eenen Meester. Wat jammerlijke vertooning, als hij geen zout (28) in zich zelf heeft, als het heilige vuur hem vreemd is, dat branden moet in het hart van den getrouwen dienaar van Hem, die voor ons Zijn leven gaf!

Waarlijk, het oude woord heeft wel recht: oratio, meditatio et tentatio faciunt theologum en het schijnt mij meer dan moeielijk toe in kort bestek samen te vatten wat al oefening in velerlei kunst van de hoogste soort den toekomstigen Evangeliedienaar bezig moet houden — en dat te meer, als hij later handelen wil naar het verstandige woord: artis est artem celare.

Wanneer ik het veld uwer studiën M. H. als een doolhof beschouwde, ik zou wenschen u den draad van Ariadne in handen te kunnen geven. Maar anders stel ik mij uw arbeidsveld voor. Een enkele wenk kan voldoende zijn, meen ik. Wees u zelf en zorg er vooral voor iemand te zijn. Waar ook kerk en wetenschap tegenover elkander gesteld kunnen worden met meer of minder recht, zeker

niet waar het den eisch geldt, in nadrukkelijken zin u zelf te zijn. De rechten der individualiteit worden door de besten onzer tijdgenooten op verschillend gebied hoe langer hoe meer geëerd ook dáár, waar overigens de sociale zin terecht krachtig ontwaakte. Zoek naar eigen aandrift uwen weg in uwe studiën, oefen u in de kunst, het goede, het schoone, het ware te grijpen, waar gij het vindt. „Wetteloosheid" — heeft iemand gezegd — „is mogelijk voor de akademie de beste wet van allen" (29). Ik zou het kunnen beamen, als ik mij daarbij u mag voorstellen, als u zelven de wet stellende in eene zelfbeperking, waarin het geheim der kracht schuilt, en in eene uitbreiding tevens van het gebied, waarop uw geest zich beweegt, waarbij gij niets onopgemerkt laat, dat u van dienst kan zijn bij de voorgenomen levenstaak.

Den geest te verrijken met vruchtdragende kennis, het gemoed te sterken in elken strijd van verstand en hart, den wil te heiligen tot alle goed woord en werk, het kan niet anders dan bevorderlijk zijn tot de vorming van Godsdienstleeraren, zoo als ook het geslacht der toekomst ze noodig zal hebben. Hoe nietig schijnt mij het verschil tusschen wat vóór 40 jaar van mij geëischt werd bij de toelating tot de Evangeliebediening en wat u wordt opgelegd in dezen tijd, als ik denk aan de eischen, die de aard der zaak zelf den trouwen Evangeliedienaar van jongs af stelt! Hoe ijdel schijnt mij al het geschrijf van de laatste helft dezer eeuw over de opleiding van predikanten, als ik mij voor den geest stel hoe God zelf zijne dienaren kweekt in den strijd van denken en leven, waarvan — als niet alles mij bedriegt — thans beter dan ooit onder de akademische jon-

gelingschap wordt begrepen, dat zeker niet de minst ernstige periode ingewijd wordt als men onder de akademieburgers eene plaats gaat innemen. Tracht tijdig de juiste „formula vitae" en de rechte „ratio studii" te vinden en neem u zelf gedurig en zorgvuldig waar, om te weten, of gij haar met strenge nauwgezetheid van gewetenstrouw volgt.

U in uw loffelijk streven naar het verkrijgen van een zelfstandig, geestelijk, theologisch karakter te mogen dienen met wat ik heb en wat ik ben, blijf ik mij M. H. tot eer en tot vreugde rekenen. Laat ons werken zoolang het dag is, de nacht komt, waarin niemand werken kan ([30]). Gods zegen krone uw werk en het mijne!

AANTEEKENINGEN.

(1). „Wie der Gott Israels im alten Testamente es bildlich also geordnet hat dass alle Glieder seines Volkes einen blauen Faden in den Saum ihres Kleides zögen daran er sie erkennen wollte, so zieht sich auch durch unsre Reihen ein Faden der sie zusammenhält, der Faden christlicher Freudigkeit an dem Werke zu dem wir berufen sind. Ein helles Auge, ein warmes Herz, ein reiner Wille, heissen die Grundtöne seiner Farbe" (Eduard Reuss. *Reden an Theologie Studirende im akademischen Kreise gehalten.* 2e Aufl. S 79).

(2). Reuss. t. a. p. S 121, 26.

(3). Reeds in de eerste helft van 1857 had ik mij als Adjunct-Directeur aan het zendingshuis van het Nederlandsche Zendelinggenootschap voor een jaar verbonden. Zie Prof. Kruijf. *Geschiedenis van het Nederlandsche Zendelinggenootschap en zijne zendingsposten.* 1894 bl. 453.

(4). *Geschiedenis der Noord-Nederlandsche Letteren in de 19de eeuw.* In biographieën en bibliographiën 1830—1880. Derde deel. bl. 7.

(5). Dr. J I. Doedes. *De theologische studiëngang geschetst.* Methodologische brieven aan een student in de Godgeleerdheid, ter lezing aangeboden ook aan jonge predikanten (herziene uitgaaf 1882 bl. 100).

(6). Rom. 10 : 17.

(7). Hebr. 4 : 12.

(8). Dr. Franz Theremin. *Abendstunden.* 4te Ausgabe S. 134. *Die geistliche Beredsamkeit.* Behartiging verdient nog altijd, wat wij dáár (S 140 u. s. w.) lezen: „die geistliche Beredsamkeit ist nichts anders als das Ausströmen des innern geistigen Lebens, welches vom Geiste Gottes erzeugt und welches täglich genährt werden muss durch Busze, Gebet und Lesen des göttlichen Wortes. Wo dies innere Leben nicht vorhanden ist, da kann die geistliche Beredsamkeit nichts anders seyn, als ein Gaukelspiel, als ein Versuch die Zuhörer, die im Dunkel sitzen und vor Frost zittern, glauben zu machen, dasz sie erleuchtet und erwärmt würden. Eine solche Täuschung, wenn es auch gelänge sie hervorzubringen, wird niemals lange dauern; denn das sagt doch am Ende einem jeden sein Gefühl, ob er sieht oder nicht, ob ihm warm ist, oder ob ihn friert. Wie hingegen aus der Flamme, durch ihre natürliche, nothwendige Wirkung, Licht und Wärme strömt, so wird auch das geistige Leben, wo es vorhanden ist, von selbst in der Rede hervortreten; und es wird auch dadurch seine innere Herrlichkeit offenbaren, dasz es unter den verschiedensten Formen sich mittheilt und dasz keine derselben ihm etwas Wesentliches geben oder nehmen kann. Wendet es sich an den Verstand, um die Einsicht zu befestigen, so wird es nicht der Wärme ermangeln; wendet es sich an das Herz um Gefühle zu erwecken, so wird auch in diesen die Klarheit nicht vermiszt werden. Nimmt der Geist den erhabensten Zwung, so wird doch das Evangelium dadurch nicht erhabener erscheinen, als es durch sich selber ist; und erhaben wird es bleiben, auch wenn es in dem einfachsten, schmuchlosesten Gewande erscheine".

Al wordt ook het standpunt van Theremin (1780—1846) in zijn *Demosthenes en Massillon* reeds gerekend tot de „geschiedenis der kanselwelsprekendheid" (J. J. van Oosterzee. *Theorie en praktijk der Evangelieprediking in het hedendaagsche Duitsch-*

land in: Nieuwe Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie II bl. 271) zeker mag wel ook ten onzent de nagedachtenis in eere blijven van dezen Berlijnschen predikant, in wien eigenaardigheden van den Franschman — hij stamde af van eene familie van „refugiés" — en den Duitscher op schoone wijze vereenigd waren, en die in zijne verhandeling: *Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik* (1814) gedachten uitsprak, als welke in 1818 door Klein werden ontwikkeld (*Die Beredsamkeit des Geistlichen, eine Nachfolge Christi*). Het zal geen predikant of wie dat hoopt te worden schaden, met deze homiletische studiën van het begin dezer eeuw kennis te maken. Men kan dan ook leeren minder, dan wel eens geschiedde, het werk van dien tijd in ongunstig oordeel te generaliseeren.

(9). Reeds in 1828 werd in een commissoriaal rapport verklaard, dat „leemten en gebreken waren zigtbaar" geworden in het Koninklijk besluit (ten onrechte meestal wet genoemd) d.d. 2 Aug. 1815 tot regeling van het hooger onderwijs. Daarom werd ook reeds in 1854 (zie *Verzameling van wetten en besluiten op het hooger onderwijs in het Koningrijk der Nederlanden.* 2e dr. 1862. Utrecht. van der Post. Voorrede) de „nieuwe wet" — die eerst in 1876 verscheen — door bevoegde beoordeelaars van zaken en tijden verwacht. Trouwens, er waren in dit Besluit bepalingen, die zoowel met de grondwettige vrijheid der kerk, als met de grondwettige gelijkstelling der kerkgenootschappen, reeds in 1815, strijdig waren (Prof. Scholten. *De Godgeleerdheid aan de Nederlandsche hoogescholen.* 1877 bl. 11). Hierbij moet intusschen worden opgemerkt dat reeds, zoo als door art. 9 van het Koninklijk Besluit van 27 Mei 1830, hinderlijke voorschriften waren opgeheven — wat 5 December 1854 en andermaal 29 November 1871 door Thorbecke op handige manier respectievelijk tegenover de Heeren van Lennep en Hoffmann werd opgemerkt (zie Dr. H. J. Betz. *De Faculteit der Godgeleerdheid.* 1890 bl. 7, 9). Ook werd in eenige bezwaren voorzien door een Koninklijk Besluit van 1825 ter ampliatie van het in 1816 vastgestelde *Re-*

glement op het examen en de toelating tot het leeraarambt in de Hervormde Kerk, waarbij dan moet worden bedacht, dat in 1831 een herzien examen-reglement verscheen, dat door de Synode in 1854 wederom door een nieuw werd vervangen (daarna kwam in 1874 eene herziening van dit reglement, die slechts 5 jaar kracht behield en 9 Aug. 1879 wijken moest voor het nù vigeerend *Reglement op het examen ter toelating tot de Evangeliebediening in de Nederlandsche Hervormde Kerk*). Aan de Synode der N. H. Kerk komt de lof toe, dat zij door hare wetgeving op dit punt krachtig heeft medegewerkt om het peil van het theologisch onderwijs boven de hoogte van 1815 te verheffen.

Ik herinner mij niet, dat ik onder mijne tijd- en studie-genooten van 1853--1857 veel hoorde spreken over het rapport der commissie benoemd bij Koninklijk Besluit van 15 Januari 1849, die in art. 12 van haar ontwerp slechts vier faculteiten erkende, terwijl zij in art. 13 bepaalde: „Hierbij komt eene Godgeleerde Faculteit, uitsluitend bestemd ter vorming der Godsdienstleeraars van het Hervormd Kerkgenootschap" met bijvoeging van een art. 14: „Voor alle andere kerkgenootschappen, die het verlangen, worden aan een of meer der Hoogescholen, hetzij een bijzondere Faculteit, hetzij een of meerdere leerstoelen opgerigt". Het bleef in elk geval bij het oude.

(10). Toen gold nog art. 5 van een Koninklijk Besluit van 1826 aldus luidende: „Tot het verkrijgen van den graad van candidaat in de Letteren, voorbereidend voor de studie der Godgeleerdheid en voor die der Rechten zal voor de Faculteit der wis- en natuur-kundige wetenschappen een examen worden afgelegd over de gronden der reken- en stelkunst, alsmede over die der meetkunde, met insluiting der platte driehoeksmeting." Deze bepaling is eerst kort vóór den val van het Koninklijk Besluit van 1815 opgeheven, zeker niet zoozeer omdat men geen heil meer zag in het: „de dienaar van Gods Kerk moet algebraïsch weten hoe volgens a+b zijn preeken af te meten" wat men met den heer H. M. C. van Oosterzee in zijn in de „Stemmen van Waar-

heid en Vrede" in 1876 geplaatst belangrijk woord over de *voormalige opleiding van leeraars voor de Hervormde Kerk door het hooger onderwijs in Nederland* zeker als scherts kon laten gelden.

Voorts had men naar art. 73 van het Besluit van 1815 den reeds genoemden graad van candidaat in de letteren te behalen. Maar volgens art. 96 waren de vereischten tot den graad van candidaat in de letteren „naar gelang der bedoelingen" onderscheiden. Als voorbereidende graad voor de studie der Godgeleerdheid werd tot dit candidaatschap (naar art. 98) gevorderd 1°. een examen over de nederduitsche, grieksche, latijnsche en hebreeuwsche letterkunde en over de grieksche en hebreeuwsche oudheden — dat gelijk andere examens volgens art. 101 zonder uitdrukkelijke vergunning van Curatoren niet dan in de latijnsche taal mocht worden afgenomen — 2°. het bewijs, dat men bovendien met vrucht de lessen over de redeneerkunde en de algemeene geschiedenis gehouden had. Wilde men dan in de Godgeleerdheid den graad van candidaat bekomen, in art. 82 was daartoe bepaald, dat vereischt werd 1°. een examen in de natuurlijke godgeleerdheid, kerkelijke geschiedenis en algemeene leer van den christelijken Godsdienst 2°. een bewijs, dat men buitendien de lessen over de bovennatuurkunde, de zedelijke wijsbegeerte (hetzij bij den hoogleeraar in het natuurregt, hetzij bij den hoogleeraar in de wijsbegeerte) en de oostersche letterkunde buiten het hebreeuwsch had bijgewoond. Ook voor dit examen was het gebruik der latijnsche taal voorgeschreven. Over het doctoraal examen in de Theologie — dat zonderling genoeg tegenover het candidaats-examen, uit het oogpunt van den examinandus beschouwd, in minder gunstige conditiën was dan thans, dewijl eerst daarbij de uitlegging van Oud en Nieuw Testament te pas kwam, kan hier gezwegen worden, dewijl het evenmin als nù door de Hervormde kerk voor de toelating tot het proponents-examen geëischt werd. Het *Reglement op het examen ter toelating tot de Evangeliebediening in de N. H. Kerk* van 27 November 1854 — onder welks heerschappij mijn proponentsexamen viel — bond (tot 6 Januari 1872) de Utrechtsche candidaten aan de Kerkbesturen van Utrecht, Gelderland en Over-

ijssel. De aangifte had plaats bij den Secretaris van het Provinciaal kerkbestuur van Utrecht. Voor zoover men niet onder de Theologiae doctores was opgenomen, moest men behalve het diploma van het candidaats-examen bij de aangifte tot het examen het bewijs overleggen, 1°. dat men na het bekomen van den daartoe voorbereidenden graad drie jaren in de Godgeleerdheid had gestudeerd. 2°. dat men de lessen der hoogleeraren over de uitlegging van het O. en N. Testament gedurende drie jaren, die over de kerkelijke geschiedenis, de bijbelsche en leerstellige Godgeleerdheid, de christelijke zedekunde en de practische Godgeleerdheid, inzonderheid de predikkunde gedurende twee jaren en daarenboven de lessen over de theologische encyclopaedie en methodologie, de uitlegkunde en de oordeelkunde des Bijbels, de geschiedenis der bijbelboeken en de natuurlijke Godgeleerdheid had bijgewoond. Bij dit bewijs moest blijken „van het vlijtig waarnemen der lessen, van het respondeeren en van gemaakte vorderingen". Bovendien werd gevraagd bewijs van twee malen onder voorzitting van een der hoogleeraren gepredikt te hebben, bewijs van goed zedelijk gedrag, door de Godgeleerde faculteit af te geven, eene door de hoogleeraren onderteekende opgave van de gedeelten der H. Schrift welke bij de bijgewoonde lessen over de uitlegging des Bijbels behandeld waren, alsmede eene kerkelijke attestatie, mede inhoudende, dat men meer dan twee jaar lidmaat was van de Hervormde Kerk. Het examen zelf, zoo van doctoren als van candidaten in de Godgeleerdheid, ging over de uitlegging des Bijbels „waarbij blijken gevorderd werden van genoegzame bekendheid met de geschiedenis der Bijbelboeken, waaruit de opgegeven (acht) hoofdstukken genomen waren en van geoefendheid in de bijbelsche oordeelkunde", over de bijbelsche geschiedenis en de geschiedenis van de Kerk en hare leerstellingen, bijzonder ook met betrekking tot ons vaderland, over de leerstellige Godgeleerdheid, bij welk onderzoek vooral in aanmerking moest komen „het bijbrengen van Evangelische bewijzen tot staving der waarheid ook met betrekking tot de kenmerkende en onderscheidende leerstellingen der N. H. Kerk", over de Christelijke zedekunde en over de practische Godgeleerdheid, bijzonder

de predikkunde, terwijl de examinandus „door overlegging van een schriftelijk opstel en door mondelinge voordragt" van zijne geschiktheid voor den predikdienst moest doen blijken. Zóó was het destijds.

(11). t. a. p. Tweede deel. bl. 52.

(12). Zie o. a. Dr. H. J. Betz t. a. p. (onder 9) bl. 42.

(13). Zie o. a. Dr. F. L. Rutgers. *Vrije theologische studie voorgestaan en verdedigd van wege de Nederlandsche Hervormde predikantenvereeniging.* 1878. Men lette hierbij op de verklaring van den schrijver „dat alleen wat de hoofdzaak aangaat het hier geschrevene voor rekening van de predikanten-vereeniging komt" (bl. 6) die ook „geenszins de bedoeling had om zich tegen het studeeren aan eene universiteit te verklaren" (bl. 4).

Nog in het tegenwoordig jaar bleek, dat genoemde predikanten-vereeniging aan de hierin uitgesproken zienswijze getrouw bleef. Overigens zij hierbij nog opgemerkt, dat het betoog van Dr. Rutgers in het bijzonder gericht was tegen het in Januari 1878 voorloopig vastgestelde herzien *Reglement op het examen ter toelating tot de Evangeliebediening* in verband met de *wet op het hooger onderwijs* van 1876. Merkwaardig is dat de schrijver (bl. 31) geen geringen last op de schouders der Provinciale kerkbesturen wil gelegd zien, ingeval iemand tot de Evangeliebediening wil worden toegelaten in de N. H. Kerk, zonder het gewone candidaatsdiploma te kunnen inleveren.

(14). Het is niet gemakkelijk zich een juist oordeel te vormen omtrent de belangstelling van onze vaderen in kennis en wetenschap, ook wat de Godgeleerdheid aangaat. De veelheid der akademies en „illustre scholen" in den ouden tijd wordt zeker niet volkomen juist gewaardeerd, als men voorbijziet, dat de VII Provinciën ook ten aanzien van hooger onderwijs hunne macht, niet altijd vrij van onderlingen naijver, wilden doen gelden.

Er is nog altijd behoefte aan licht voor wie nauwkeurig de oude toestanden ten onzent ook op dit gebied wil kennen en toejuiching verdient het daarom, dat bij sommigen juist deze soort van historische onderzoekingen tegenwoordig in den smaak schijnt te vallen. In de eeuwen, die het Koninklijk Besluit van 1815 voorafgingen, bleef de praktijk zich zelve zeker niet altijd en overal gelijk, wat de kerkelijke examens aangaat in de Gereformeerde kerken dezer landen, zoo min wat het peremtoire — het eigenlijke kerkelijke examen — als het reeds in 1586 door de Haagsche Synode ingestelde praeparatoire examen betreft. Dat testimonia van professoren noodig waren, wilde men tot de kerkelijke examens worden toegelaten, staat vast, maar aan persoon of plaats of tijd schijnen zij niet verbonden te zijn geweest. Wordt hieraan uit het oogpunt van vrijgevigheid waarde gehecht, men mag daarbij wèl bedenken, dat in dogmatisch opzicht deze vrijheidszin minder te beteekenen had, waar in strenge gebondenheid aan de confessie — zonder dat nog aan het quatenus gedacht kon worden — in het algemeen heil werd gezocht. De toen ook ten onzent bekende graden baccalaureus, licenciaat en magister werden waarschijnlijk in de theologie slechts zelden begeerd. De graad van doctor werd soms op prijs gesteld in verband met de daaraan verbonden vrijstelling van de verplichting om een uit te geven geschrift kerkelijk te laten approbeeren.

De kerk eischte ten minste niet de aflegging van eenig akademisch examen. Zij was tevreden met professorale getuigschriften. Soms werd — als in Groningen — het praeparatoir kerkelijk examen onder zekere bepalingen aan de hoogleeraren overgelaten. Een merkwaardig staaltje van de gemakkelijkheid en den spoed, waarmede een student soms tot proponent en predikant werd bevorderd, werd mij uit den aanvang dezer eeuw tijdens mijn verblijf te Groningen door mijnen toenmaligen buurman, den hoogbejaarden emeritus-predikant Middelveld, medegedeeld. De spoed, waarmede de hoogleeraar Muntinghe hem van student tot predikan bevorderde leverde zeker, waar het een jongeling betrof, door wien de kerk met zooveel eer tot in hoogen ouderdom werd gediend,

geen bezwaar op. Dat overigens de toestand niet altijd rooskleurig was in den ouden tijd kan men wel ook bij „laudatores temporis acti" soms tusschen de regels lezen.

(15). Onder 10 werd een en ander vermeld betreffende de testimonia, welke de theoloog overeenkomstig het Besluit van 1815 te veroveren had. Sommige bepalingen, ook wat examenvakken betreft, zijn van lieverlede gewijzigd. Met het onderscheid van tijd moet men dus nauwkeurig te rade gaan bij het in bijzonderheden bespreken van den vroegeren toestand — ook zelfs wat de toelating tot de akademische lessen betreft, waarmede men vóór 1876 maar niet in het reine scheen te kunnen komen. Bijzonder merkwaardig was in art. 83 van het Besluit van 1815 bij de bepaling van de vereischten voor het doctoraal examen in de theologie de eisch van het bewijs „dat men de lessen der proefondervindelijke natuurkunde, der natuurkundige sterrekunde, der algemeene gronden van landhuishoudkunde en vooral over den hollandschen stijl en welsprekendheid met vrucht hebbe bijgewoond". Hierbij moet intusschen worden opgemerkt, dat reeds bij Koninklijk Besluit van 15 November 1820 werd bepaald (art. 5) „De studerenden in de Godgeleerdheid zullen niet meer verplicht zijn tot het bijwonen der lessen in de Grieksche oudheden — zie boven onder 10 — natuurkunde, sterrekunde en wijsgeerige zedekunde. Over het eerstgenoemde dezer vakken zullen zij bij het voorbereidend examen in de letteren niet meer worden ondervraagd. Tot het kunnen afleggen van dit zelfde examen zal niet meer gevorderd worden de bijwoning van eene afzonderlijke les over de nederduitsche taal of grammatica en zal het genoegzaam zijn te hebben bijgewoond de lessen over den nederduitschen stijl en welsprekendheid. Eindelijk zal de les over de landhuishoudkunde slechts één jaar behoeven bijgewoond te worden". De heer H. M. C. van Oosterzee (t. a. p. bl. 1099) merkte hierbij op: „men schijnt wetenschappelijke eischen te hebben laten varen voor huishoudelijke berekeningen — een dorpspredikant dient wel iets van tuinzaken af te weten en moet zich voor zijne boeren niet bespottelijk maken door bij een

veld haver uit te roepen: wat staat die tarwe mooi! of naar aardappelboomen te vragen".

(16). Zie *Reglement op het examen ter toelating tot de Evangeliebediening in de N. H. Kerk* d. d. 9 Aug. 1879, art. 7.

(17). Het mag inderdaad wèl worden betreurd, dat de klacht nog altijd moet worden herhaald over het feit, dat de theologen, die in de N. H. Kerk als predikant wenschen werkzaam te zijn bij herhaling een onderzoek in dezelfde vakken zich moeten laten welgevallen. Hoeveel vereenvoudiging kon op dit punt worden aangebracht! Waarlijk, het is niet noodig, dat de onvermijdelijke last der examens noodeloos wordt verzwaard. Of moet de examen-woede van onzen tijd nog meer slachtoffers maken, tot schade van de frissehe ontwikkeling van krachten en talenten, waaraan wel behoefte bestaat? Op dit punt gaan wij, meen ik, niet vooruit.

(18). Zie de *Wet op het hooger onderwijs* art. 42, 1° en 5°, *c* en *e* en (onder 16) genoemd Synodaal Reglement art. 7 en 21.

(19). Zie onder 10 en 15. Het verschil tusschen toen en thans was niet groot.

(20). Ik heb het oog op mijne in deze *Nieuwe Bijdragen* verschijnende *Wetenschap van den Godsdienst*, waarvan het eerste deel reeds compleet is.

(21). Prof. Doedes. t. a. p. bl. 18.

(22). Zie Prof. Scholten. t. a. p. (onder 9) bl. 8.

(23). Zie Dr. H. J. Betz. t. a. p. bl. 44.

(24). Hebr. 13 : 8.

(25). Rom. 11 : 36.

(26). Art. I. der *Wet op het hooger onderwijs.*

(27). Zie onder 3.

(28). Mark. 9 : 50.

(29). Prof. L. W. E. Rauwenhoff. *De Faculteit der Godgeleerdheid aan de Nederlandsche hoogescholen.* 1865 bl. 6.

(30). Joh. 9 : 4.

NIEUWE BIJDRAGEN

OP HET GEBIED VAN

GODGELEERDHEID EN WIJSBEGEERTE

DOOR

DR. G. H. LAMERS
Hoogleeraar te Utrecht.

12e Deel. 2e Stuk.

UTRECHT
C. H. E. BREIJER
1898.

Stoomsnelpersdrukkerij van H. J. van de Garde & C°., Zalt-Bommel.

G. H. LAMERS.

DE WETENSCHAP VAN DEN GODSDIENST.

LEIDDRAAD

TEN GEBRUIKE BIJ HET HOOGER ONDERWIJS.

II.

WIJSGEERIG DEEL.

(WIJSBEGEERTE VAN DEN GODSDIENST)

Zesde Stuk.



UTRECHT
C. H. E. BREIJER
1898.

L. S.

Met dit zesde stuk is ook het Wijsgeerig Deel van mijne *Wetenschap van den Godsdienst* ten einde. Te gelijk met dit stuk, waarin het register van dit deel is opgenomen, wordt de inhoudsopgave van de *Wijsbegeerte van den Godsdienst* met afzonderlijken titel en voorbericht aan de inteekenaren op de Nieuwe Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en wijsbegeerte verzonden.

G. H. L.

Utrecht 21 Mei 1898.

DERDE HOOFDSTUK.

GOD IN BETREKKING TOT DEN MENSCH.

---

§ 44.

De mensch in zijne verwantschap met God.

Men beweegt zich op het gebied des *geloofs*, wanneer men naar den *oorsprong* der psychologische verschijnselen onderzoek doet — allermeest waar het den *Godsdienst* geldt. Men moet òf de wijsgeerige Godsdienstwetenschap van haar wijsgeerig karakter berooven, òf erkennen dat zij zich met gelijke overwegingen heeft bezig te houden als waarop alle religieuze dogmatiek gebouwd is. Het recht van den Godsdienst, *subjectief* beschouwd, kan niet worden gehandhaafd dan op den grondslag der erkenning van 's menschen godsdienstigen aanleg, waarvan men zich enkel op grond van geloofsovertuiging verzekerd kan houden. De verhouding tusschen Godsdienst en wetenschap zou zeker in den tegenwoordigen tijd geheel anders wezen dan zij bij velen schijnt te zijn, als algemeen werd ingezien, dat de physische en ook de psychische anthropologie vrij den weg kan

bewandelen waarop de steeds voortschrijdende empirische wetenschap de anthropologen leidt, indien zij slechts zich weten vrij te houden van den waan, alsof wijsgeerige hypothesen in wetenschappelijke waarde winnen, naarmate zij te minder aanbeveling vinden bij ons zedelijk en godsdienstig bewustzijn.

Intusschen is het wel noodig, dat niet worde voorbij gezien, dat de „bijbelsche psychologie" betrokken kan zijn in vraagstukken die voor de wijsbegeerte van den Godsdienst weinig of geen belang hebben, terwijl ook omgekeerd in dit leervak beschouwingen geleverd worden die geheel en al liggen buiten den gezichtskring van de schrijvers onzer heilige Schriften.

Hoeveel waarde ook, overeenkomstig betrouwbare uitspraken der hedendaagsche psychologie, aan de omgeving waarin ons zieleleven tot ontwikkeling komt zij toe te kennen, men zal moeten erkennen, dat de aanleg beslissende beteekenis heeft bij de uiting van elk psychisch verschijnsel, en dat, wat den Godsdienst aangaat, het geheim van zijnen oorsprong ligt in onze bijzondere verhouding tot God. Niets is natuurlijker dan dat de voorstellingen betreffende den aard dezer verhouding den stempel dragen der algemeene beschouwingen waaraan primitief of ook hooger ontwikkeld denken zich in den loop der tijden gewend heeft. Maar ook hierover heeft men zich intusschen niet te verwonderen, dat aan menig denkbeeld van algemeen-kosmischen aard weinig beteekenis is toe

te kennen ten opzichte van de persoonlijke voorstelling van den mensch aangaande zijne verhouding tot de Godheid. Bij groot verschil van begeleidende voorstellingen of begrippen bleek menigmaal gelijke beschouwing te bestaan ten aanzien van verschijnselen van het zieleleven, en merkwaardig is inzonderheid het feit dat in onderscheiden kring de godsdienstige geestdrift in „heilige personen" op eene en dezelfde wijze werd verklaard.

De wijsbegeerte der klassieke oudheid heeft op hare manier getuigenis gegeven van den band die God en mensch verbindt, en het is niet vreemd dat menigeen ook in het Christendom de sporen dier wijsbegeerte heeft gemeend te kunnen aanwijzen. Wat echter ook te denken zij van dezen invloed der Grieksche wijsbegeerte op het christelijk leerstelsel, niet ernstig genoeg kan er voortdurend op gewezen worden, dat in Israël's letterkunde de kostelijkste bijdragen te vinden zijn tot staving van de overtuiging omtrent 's menschen innerlijke verwantschap met God. Dat de mensch naar Gods beeld heet geschapen te zijn is te dezen aanzien van niet geringe beteekenis, hoe moeielijk het ook zij zich volkomen bevredigende rekenschap te geven van de bedoeling waarmede deze beeldspraak oorspronkelijk gebruikt is. Zeker moet worden vastgesteld, dat men in de bezwaren waarmede de Christelijke kerk blijkens veel verdeeldheid ook op dit punt heeft te worstelen gehad mede

een bewijs heeft te zien dat de strijd tusschen ideaal en werkelijkheid moeilijkheid baart zoowel voor onze voorstelling als in ons leven.

Moet de leer der zonde in de wetenschap des zedelijken levens hare plaats blijven behouden, de beschouwing van den zondigen mensch heeft nogtans ook voor de wijsbegeerte van den Godsdienst eene belangrijke beteekenis. Over de soms zeer droevige verschijnselen, in het godsdienstige leven waar te nemen, gaat eerst het rechte licht op, als men den mensch beschouwt als afgeweken van den weg, die tot zijne bestemming leidt en in deze afwijking bewijzende, hoe diep godsdienstige dwaling in het geheel van ons zieleleven ingrijpt. De gewaarwording waardoor de mensch wordt aangedaan, als hij min of meer helder besef met zich omdraagt van zijnen gebrekkigen toestand, leidt hem tot handelingen waardoor hij in dat gebrek tracht te voorzien, en die handelingen kunnen ons zeer zonderling toeschijnen, terwijl nadere overweging ons wel degelijk in staat stelt daarvan rekenschap te geven bij het licht van in gegeven kring geldende beschouwingen omtrent feiten en eischen des levens.

Al heeft men zich wèl te wachten voor de zienswijze, volgens welke als historisch vraagstuk door ons te behandelen zou zijn wat enkel als psychologisch feit onze aandacht kan bezig houden, toch heeft ongetwijfeld de in het O. V. medegedeelde voor-

stelling van 's menschen val eene waarde wier gewicht niet licht wordt overschat.

De geschiedenis der Godsdiensten leert ons ten duidelijkste, dat de mensch behoefte gevoelt aan verlossing, en de vormen waarin zich die behoefte openbaart mogen al dikwerf onzen weerzin wekken, weldadig doet het ons toch aan, te zien dat men zoekt naar een heil dat men gevoelt te missen. Niet minder treft ons het feit, dat men blijkbaar de mogelijkheid der verlossing erkende, al bleek tevens menigmaal, dat men zich van het heil waarop men hoopte eene voorstelling vormde, die zeker meer den nationalen, dan den godsdienstigen zin bevredigen kon. Op Israël's Godsdienst moet met bijzonderen ernst worden gelet, als men het menschenhart wil leeren kennen èn in de armoede van zijnen feitelijken toestand èn in den rijkdom zijner schoone verwachtingen.

I. De godsdienstige aanleg van den mensch. In het anthropologisch gedeelte der Christelijke dogmatiek, waarin de wijsbegeerte des Christendoms hare beginselen ontvouwt, moet ongetwijfeld eene breede plaats worden ingeruimd aan de behandeling van de vraag, hoe men zich op Christelijk standpunt de verwantschap van den mensch met God heeft voor te stellen.

Maar wie meenen mocht, dat de algemeene wijsbegeerte van den Godsdienst zich met hierop betrekkelijke vraag-

stukken niet heeft in te laten, maakt zich van dat leervak eene voorstelling, waarbij — mijns inziens, zooals reeds herhaaldelijk bleek (zie o. a. § 27 onder 3 en 4, § 28 onder 1 en 4), geheel ten onrechte — in de wijsgeerige godsdienstwetenschap enkel met de psychologische verklaring der religieuze verschijnselen gerekend wordt. Hoe gemakkelijk het ook te verklaren zij, dat bepaaldelijk in ons vaderland gedurende geruimen tijd bij velen het denkbeeld bijval vond, alsof de wetenschap van den Godsdienst slechts dan en in zoover op wetenschappelijk standpunt staat, wanneer zij wat tot haar gebied behoort bloot-empirisch beschrijft en psychologisch verklaart, zeker zal zij zich op christelijken bodem niet kunnen handhaven, als zij niet in haren wijsgeerigen arbeid recht doet wedervaren aan het geloof, dat overal toegang vraagt waar over den oorsprong van uitwendig en inwendig leven gehandeld wordt. Dat „dogmatiek" en „wijsbegeerte van den Godsdienst" twee zijn en twee moeten blijven (Dr. A. Bruining. *Theol. Tijdschr. XV.* bl. 415) kan niet worden ontkend, maar ook ontkenne men niet, dat beiden gemeenschappelijke overtuigingen op den voorgrond plaatsen, die niet gemist kunnen worden, tenzij de wijsgeerige zin bij beiden ernstig schade lijde. Om het even, of men al dan niet in het bijzonder van geloofs-metaphysica meent te moeten spreken, men zal het gebied der metaphysica moeten betreden, zoowel wanneer men den mensch als wanneer men God wil kennen. De noodwendigheid van den Godsdienst als psychologisch verschijnsel moet òf worden prijs gegeven, òf verklaard worden in verband met opmerkingen en overwegingen die tot metaphysisch gebied behooren. Het geloof

aan de schepping van het heelal door God en de overtuiging, dat de Goddelijke Voorzienigheid de wereld onderhoudt en bestuurt, zijn onmisbaar te achten, als men het objectief recht van den Godsdienst en de daarmede samenhangende wereldbeschouwing wenscht te handhaven (zie § 41 onder 2 en § 42 onder 2). Maar indien de Godsdienst als specifiek-menschelijk verschijnsel (zie § 10 onder 2) beschouwd wordt, dan zal men altijd — welk antwoord ook gegeven worde op de vraag, of de algemeenheid van den Godsdienst in de menschheid moet erkend worden (zie § 10 onder 1) — om eenen redelijken grond te kunnen aanwijzen voor de erkenning van den Godsdienst in zijn subjectief karakter, de overtuiging moeten koesteren dat de mensch in de rij der schepselen eene geheel eigenaardige plaats inneemt. Het is niet genoeg te weten, dat de Godsdienst in zijne onderscheiden wijze van uiting (zie § 13 en § 15, alsmede § 20 onder 3) verband houdt met de verschillende psychische eigenaardigheden van den mensch, maar op 's menschen godsdienstigen aanleg moet nadrukkelijk de aandacht gevestigd worden (J. Happel. *Die Anlage des Menschen zur Religion.* 1877). De physische anthropologie, ook in samenhang met de algemeene wijsgeerige zienswijze, kan wegen bewandelen waarop de mensch als godsdienstig wezen in geen enkel opzicht erkenning kan vinden, en de wijsgeerige Godsdienstwetenschap moet dientengevolge ernstig letten op stelsels die voor den Godsdienst geen plaats laten (zie o. a. § 18 onder 1 en 4). Maar men meene niet, dat de wijsbegeerte van den Godsdienst geroepen is eene vijandige houding aan te nemen tegenover wetenschappelijke hypothesen ter verklaring van het stoffelijk leven in het alge-

meen en in zijne onderscheiden trappen (zie § 18 onder 2 en 3) voor zoover ten minste de wetenschappelijke onderzoeker daarmede blijft op eigen terrein. Hoe men ook te oordeelen hebbe over de wijze waarop de mensch „uit het stof der aarde" (als „stof uit de aarde" Gen. 2 : 7) gevormd is (zie Prof. Doedes. *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis* 1880 bl. 145) en welke voorstelling men ook kieze ter aanduiding van de wording van den mensch (zie § 19 onder 1) in stoffelijk en geestelijk opzicht beide, in de wijsgeerige Godsdienstwetenschap heeft men te maken met den mensch, zooals hij als godsdienstig wezen in de geschiedenis is opgetreden. Gelijk onze houding ten opzichte van het scheppingsdogme (zie § 41 onder 1) in het algemeen bepaald wordt door onze voorstelling aangaande God en zijne werkzaamheid, zoo hangt ook onze beschouwing omtrent aard en oorsprong van den mensch volstrekt samen met het denkbeeld dat wij ons vormen betreffende het doel dezer aardsche schepping. Theologische en anthropologische denkbeelden van zeer bepaalden aard ontmoeten elkander in teleologische overwegingen, waar gedachten worden uitgesproken, als Israël's gewijde poëzy ons in Psalm 8 aanbiedt, en waarvan men moeielijk het echt-godsdienstig karakter zal kunnen loochenen.

De eenheid van het menschelijke geslacht (Hand. 17 : 26) kan met goed recht gehandhaafd worden, en al zou het op zich zelf daarbij min of meer onverschillig zijn of men hier aan stameenheid dan wel aan soorteenheid te denken heeft, er is te minder oorzaak om van ras- of stam-eenheid af te zien, dewijl ook tegenwoordig heerschende denkbeelden in den kring der natuurwetenschap

daarvoor pleiten. De vraag of men den mensch heeft te beschouwen volgens het gevoelen der dichotomisten (Matth. 10 : 28, Pred. 12 : 7) dan wel volgens de voorstelling der trichotomisten (1 Thess. 5 : 23, Hebr. 4 : 12, 1 Kor. 15 : 45) — hoe belangrijk ook in menig opzicht met het oog op de „bijbelsche" psychologie (Dr. F. C. van den Ham. *Jaarboeken v. Wet. Theol.* V) — heeft voor de wijsgeerige Godsdienstwetenschap zeker geen hooge waarde (zie § 18 onder 1). Men zij er op bedacht, de vraag omtrent het dualisme (zie t. a. p.) in hier bedoelde voorstellingen niet te mengen en dus ook Gen. 2 : 7 hier ter zijde te laten. Niet ernstig genoeg kan er op gelet worden, dat wij in de metaphysica van den Godsdienst enkel te doen hebben met de vraag, of de mensch, hoe hij ook verder zij te ontleden en te beschouwen, in zijnen godsdienstigen aanleg behoorlijk kan worden gewaardeerd zonder dat hij rechtstreeks op bijzondere wijze met God in verband gebracht wordt. De gedachte welke Göthe in klassieken vorm uitsprak (*Farbenlehre* XXXV, 84 *Zahme Xenien* II, 364) betreffende de verwantschap tusschen God en mensch, als tusschen licht en oog, is waarlijk niet als het bijzonder eigendom van mystische geesten aan te merken (Hoekstra. *Wijsgeerige Godsdienstleer* I bl. 222). Weigert men te erkennen, dat de wereld buiten ons haren invloed uitoefent op ons godsdienstig geloof, alsof dit alleen uit ons binnenste zelf gevoed zou worden, men kan zeker kwalijk deze weigering rechtvaardigen tegenover onbetwistbare uitkomsten der historische Godsdienstwetenschap. Maar het is geheel iets anders den invloed van de dingen der wereld te ontkennen en — aan te nemen dat op geenerlei wijze godsdienstig geloof

in ons zou kunnen ontstaan, indien wij niet innerlijk op den Godsdienst waren aangelegd. Wordt daarin door sommigen eene ijdele verheffing van onszelven gevonden, te minder te dulden, nu geocentrische opvatting van het heelal hoe langer hoe meer voor ruimere ging wijken, men mag wel vragen, of ons levensgevoel afhankelijk is van onze kosmische voorstellingen Wie niet van meening is, dat 's menschen levensgevoel in verband met den wil om te leven in den trant van het pessimisme als peccatum radicale te beschouwen is, zal met eenige vrijmoedigheid gehoor geven aan de stem in ons binnenste, die er op wijst, dat in ons iets leeft wat buiten ons in de ons omringende natuur niet te vinden is. De gelijkheid en merkwaardige gelijkvormigheid van 's menschen godsdienstige gewaarwordingen en verwachtingen, waarvan de geschiedenis der Godsdiensten weet te verhalen, mag wel geroemd worden, waar men wenscht te doen uitkomen, dat inderdaad onze godsdienstige aanleg op iets feitelijks en onuitroeibaars wijst. Het komt mij voor, dat de oud-Hoogleeraar Hoekstra (t. a. p. bl. 250) recht had te beweren, dat „positieve ongodsdienstigheid, opgevat als gemoedsgesteldheid", als „inhumaniteit" moet gelden.

Het is gemakkelijk te begrijpen, dat op het standpunt der natuurgodsdiensten de verwantschap tusschen de Godheid en den mensch in den zin van bloedverwantschap wordt opgevat. Deze voorstelling kon moeilijk gehandhaafd blijven, toen onderscheiden stamgodsdiensten zich tot min of meer ontwikkelden volksgodsdienst verbonden. In de plaats van het denkbeeld der verwantschap trad toen als van zelf dat der onderdanigheid op, al bleef ook de gedachte heer-

schen dat de hoofden en vorsten met de Godheid in genealogische betrekking staan. Dat bepaaldelijk „heilige personen" (zie § 14 onder 1) in verschillende Godsdiensten bij voortduring met de Godheid in bijzondere betrekking van verwantschap gesteld werden, kan ons niet bevreemden. Hoe hooger de godsdienstige ontwikkeling klom, des te meer werd aan innerlijke verwantschap van de Goden en de bedienaren van het heilige gedacht, terwijl op lager standpunt de verklaring der hierop betrekkelijke feiten op animistische wijze te vinden was, naar het scheen, in de voorstelling van min of meer magisch enthusiasme.

In de Grieksche mysteriën (zie *Historisch Deel* § 48 onder 3) — bepaaldelijk in den Orphischen kring — is de idee te vinden, dat in 's menschen ziel in het algemeen goddelijk leven is uitgestort, terwijl ook bij Pythagoras zoowel als Plato de meening leeft, dat onze aan God verwante ziel zich door ascetische inspanning vrij kan maken van den invloed der zinnelijkheid en alzoo kan terugkeeren tot God, van wien zij uitging. Soortgelijke voorstellingen, maar volkomen pantheïstisch opgevat — om in de taal der tegenwoordige Godsleer te spreken — treft men in het Brahmanisme der Indiërs aan (zie t. a. p. § 34 onder 4).

Het kan niet worden ontkend — zoo als reeds werd opgemerkt — dat door dichters en wijsgeeren in Griekenland, zoowel als in godsdienstige voorstellingen der Grieken zelve, de gedachte is uitgesproken dat de mensch met God verwant is (Hand. 17 : 28), maar of men recht heeft met O. Pfleiderer (*Religionsphilosophie* 3te Aufl. 1896 S 576) te beweren dat het Christendom dit denkbeeld aan het Hellenisme ontleend heeft, mag wel betwijfeld worden. Indien

al de voorstelling, in Gen. 2 : 7 te vinden, geacht zou moeten worden niet voldoende waarde te hebben in hier bedoeld opzicht, men zal in elk geval in Gen. 1 : 26 de bedoeling wel niet kunnen miskennen, om den mensch voor te stellen als krachtens zijn oorsprong in bijzondere betrekking staande tot God. Het is hier niet de vraag, of de schrijver van dit verhaal er aan gedacht heeft, den mensch wat men genoemd heeft eene „justitia originalis" toe te kennen, en ook niet of de gedachte dat de mensch met God verwant is in de schriften des O. V. een overwegend gewicht heeft boven andere, den Semieten bijzonder eigene, voorstellingen aangaande de afhankelijkheidsbetrekking tusschen God en mensch, die uit den aard der zaak onder den invloed van het monotheïsme nog konden winnen in kracht, maar het geldt hier uitsluitend de voorstelling van den mensch, als op geheel eigenaardige wijze door God „gemaakt". Beschouwingen, als aangetroffen worden bij Jeremia (31 : 33) vinden haren grond in eene voorstelling als waarvan de steller van Gen. 1 : 26 uitgaat, en de — trouwens in onderscheiden leertijpen — in het N. T. te vinden denkbeelden omtrent het „kindschap" der geloovigen konden in de Christelijke kerk te gemakkelijker worden opgenomen, dewijl Israël den mensch kende als naar Gods beeld geschapen (Matth. 5 : 9. Luk. 6 : 35, 20 : 36, Joh. 1 : 12, Rom. 8 : 23, Gal. 3 : 26).

Wordt onze verwantschap met God door ons erkend zoowel in het besef, dat wij beneden het ideaal blijven waartoe wij ons geroepen gevoelen, als in het feit, dat wij het ware en het goede en het schoone — al is het gebrekkig — weten te waardeeren, het spreekt dan van zelf, dat

wij ook hier ideaal en werkelijkheid wèl hebben te onderscheiden. In de moeielijkheden die hier oprijzen ligt voor een goed deel de reden, waarom de leer van den mensch als naar Gods beeld geschapen in de Christelijke kerk tot zooveel strijd aanleiding gaf. Nog altijd kan met de schrijvers van het: *Examen van het ontwerp van tolerantie* (1753—1759) worden verklaard, al doen niet allen het in gelijken zin, dat „zeer vele voorname stukken der Godgeleerdheid" met deze zaak in verband staan. Zeker wordt het verschil tusschen de Roomsch-Katholieke kerkleer en de Protestantsche dogmatiek juist in de verschillende opvatting van dit leerstuk kenmerkend openbaar, en ook onderscheiden Protestantsche leerbeschouwingen worden in beginsel aan de opvatting omtrent dit punt gemakkelijk onderkend. Het kan niet genoeg worden aanbevolen, dat men zich eene heldere voorstelling vorme van wat, ook wat de uitlegging van Gen. 1 : 26 naar Eph. 4 : 24 en Col. 3 : 10 betreft, aangaande den mensch als naar Gods beeld geschapen in bijzondere, zoowel als in algemeen-kerkelijke geschriften is in het midden gebracht. Zoowel aan helderheid als aan diepte van voorstelling bleef menigmaal niet weinig te wenschen over (Ph. Fr. Keerl. *Der Mensch, das Ebenbild Gottes, sein Verhältniss zu Christo und zur Welt*, I B 1861, II B 1e Abth. 1866) vooral ook omdat „staat der rechtheid" en „beeld Gods" niet altijd behoorlijk werden onderscheiden (E. Bersier. *De l'état primitif de l'homme* in: Revue Chrét. 1890. F. E. Daubanton. *De mensch geschapen naar Gods beeld, volgends zijne gelijkenis* in: Theol. Stud. 1891. Fr. A. B. Nitzsch. *Lehrbuch der Ev. Dogm.* 1892).

2. De beteekenis der zonde. Het nauwe verband tusschen Godsdienst en zedelijkheid (zie § 11 onder 2) treedt duidelijk te voorschijn, als het begrip van zonde ter spraak komt. Wordt terecht de hamartiologie in de wetenschap des zedelijken levens behandeld, men kan beweren, dat bij onderscheiding tusschen hamartolologie en hamartiologie, eerstgenoemde ook in de wijsbegeerte van den Godsdienst hare plaats vindt. De mensch is als beelddrager van God op Godsdienst aangelegd. Wordt Gods beeld in den mensch verduisterd of op eene of andere wijze bezoedeld, dan zal ook de Godsdienst in zijne uiting het bewijs daarvan leveren (Rom. 1 : 18—32). Van echten Godsdienst zal men in den mensch de sporen vinden naar gelang van de maat waarin hij zijn zedelijk ideaal nabij komt. De mensch in wien Gods geest niet leeft zal niet alleen komen tot vereering van valsche goden, maar ook, voor zoover onuitroeibaar besef hem aan den levenden God bindt, in zijne Godsvereering dwalen op paden waarop òf de godsdienstige gewaarwording misduid, òf de godsdienstige voorstelling vervalscht, òf de godsdienstige handeling misvormd wordt, zoo al niet (zie § 13) alle uiting van den Godsdienst in haar geheel bedorven wordt.

Dat ook het onnatuurlijkste bij zoodanige verontreiniging des godsdienstigen levens, inzonderheid waar de vereering van booze geesten den boventoon kreeg, tot natuur kan worden, bleek slechts al te dikwerf in de geschiedenis der Godsdiensten. Waartoe daemonologie en satanologie, bij onjuiste voorstelling omtrent de betrekking tusschen goed en kwaad, goede en booze machten in de wereld, kan leiden, heeft men ook in de Christelijke wereld met schrik-

wekkende klaarheid menigmaal kunnen aanschouwen. De hoogste behoedzaamheid is, bepaaldelijk bij de behandeling van wat men het nachtgebied des geestelijken levens kan noemen, te meer noodig, naarmate men te beter inziet, dat het besef van het onverklaarbare van de positieve macht des kwaads ten goede komt aan den ernst waarmede de zonde in al hare vormen moet worden veroordeeld en bestreden. Ten ernstigste moet elke theorie worden verworpen, volgens welke de zonde òf aan het eindige als zoodanig geacht wordt te behooren, òf met de stof, al dan niet als vleesch aangeduid, rechtstreeks en uitsluitend in verband wordt gebracht. De erkenning van de logische noodzakelijkheid der zonde, die langs dien weg moet worden aanvaard, om het even of men der pantheïstische, dan wel der theïstische zienswijze is toegedaan, is reeds herhaaldelijk gebleken de ernstigste gevolgen te hebben voor het geheel der wijsgeerige voorstellingen betreffende aard en eisch des godsdienstigen levens.

Het is van te meer belang hier nadruk te leggen op de voorstelling ook betreffende het abnormale in den mensch, dewijl wèl de wil het meeste kwaad sticht naar het psychisch samenstel van ons wezen, maar toch, volgens juist psychologisch inzicht, voor de vorming en uiting van den wil groote beteekenis moet worden toegekend aan de verduistering van het denken en de daarmede verbonden kwetsing van het gevoel.

Wordt het besef van zonde in den mensch gevonden, het spreekt van zelf, dat de wijze waarop hij zich van haar vrij tracht te maken verband houdt met het geheel zijner godsdienstige denkbeelden. In de reinigingspraktijken van

onbeschaafden en beschaafden bleek menigmaal, dat men het kwaad voor eene infectie aanzag, uit boosaardigen toeleg van vreemde machten te verklaren. Beschouwde men de verhouding van den mensch tot de Godheid in het licht eener dienstbaarheidsbetrekking, waarbij men met de grillen eener nijdige oppermacht te doen had, men achtte zich geroepen om haren toorn te bezweren door magische kunst. Hoe hooger de voorstelling van God in zedelijken zin klimt, des te meer wordt aan de zonde, als een te kort doen aan zedelijke eischen, een innerlijk karakter toegekend. Belemmerend werkt daarbij eene gelijkstelling van vergrijpen tegen ceremoniëele voorschriften met zedelijke misslagen, als waarmede ook Jezus in Israël (Matth. 15:5, 23:23) te strijden had. Eerst dan kan de zonde als het bederf ook des godsdienstigen levens recht goed worden erkend, als in de Godheid voor welke men knielt het ideaal van al wat goed en schoon is gevonden wordt, zoodat ongehoorzaam aan God te zijn niet anders dan als dwaas door het eigen geweten kan worden veroordeeld. Op dit standpunt wordt ook ingezien, dat zedelijke verheffing eerst te wachten is van hoogere macht dan waarover de mensch in eigen binnenste beschikken kan.

Op verschillende wijze heeft men blijkens de geschiedenis der menschheid getracht den historischen aanvang van de zonde aan te wijzen. Slechts al te zeer ligt het gevaar nabij, dat men tot een historisch vraagstuk maakt wat enkel als psychologisch feit voor wetenschappelijke behandeling vatbaar is. Waar en hoe ook de zonde zij ontstaan, in geen geval kan gedacht worden aan een val uit volstrekte volkomenheid. Misverstand meende in Gen. 3 zulk

eene voorstelling te vinden. Wat ook de bedoeling zij van het daar geleverde zinrijke verhaal, zeker kan men den schrijver niet aansprakelijk stellen voor meeningen die dogmatische schrijvers. van latere eeuwen zich, soms ook met verkeerde toepassing van Nieuw-Testamentische uitspraken of min juiste gevolgtrekkingen uit patristische gegevens, veroorloofden. In de mogelijkheid om goed en kwaad — het behoorlijke en onbehoorlijke — van elkander te onderscheiden ligt ongetwijfeld eene voorwaarde voor zedelijke ontwikkeling, gelijk ook in steeds voortgaande kennis en beschaving eene oorzaak kan te vinden zijn voor veldwinnend kwaad. Maar in welken zin ook van het verhaal, in Gen. 3 te vinden, partij te trekken zij bij de behandeling van het vraagstuk der zonde, het lijdt geen twijfel, of men ziet zich teleurgesteld, als men hier den sleutel meent te vinden die past op het mysterie van den oorsprong der zonde. In de wijsheid van Palestijnsche en Alexandrijnsche Joden is, meer dan menigeen schijnt te bevroeden, de grondslag gelegen van beschouwingen die sommigen als echt christelijk meenen te moeten handhaven. In de „bijbelsche Theologie" wordt overigens met recht voortdurend ernstig de aandacht gewijd vooral aan de Paulinische denkbeelden, waarin eenheid van grondgedachte betreffende de zedelijke en religieuze beteekenis der zonde niet te miskennen valt, al hebben onderscheiden gedachten-reeksen (Rom. 5 : 12, 1 Kor. 15 : 47) elkander in den rijken en veelzijdig ontwikkelden geest van Paulus gekruist. Vooral mag wel op Rom. 7 : 7—26 gelet worden. De wijsgeerige Godsdienstwetenschap moet aan de wetenschap van het zedelijk leven de taak overlaten om den zedelijken strijd in aard en wezen te verklaren.

Intusschen kan ongetwijfeld met recht worden gezegd, dat het zedelijk kwaad het zuiverst gekend wordt in het licht van den Godsdienst. Ook daarom zal wel voortdurend het vraagstuk der zonde de wijsgeeren bezig houden, hetzij zij over het godsdienstige, hetzij zij over het zedelijke leven peinzen.

3. De verlossingsbehoefte. Wordt terecht aangenomen, dat de mensch met God in zoodanige betrekking staat dat aan innerlijke verwantschap tusschen de Godheid en den mensch mag worden gedacht — al is ook uit den aard der zaak de anthropologie niet bij machte dit denkbeeld anders te rechtvaardigen dan door te wijzen op feiten die de wetenschap moeten verhinderen den weg te betreden van hen die, in evolutionistische misvattingen verward, een onwijsgeerig materialisme blijven aanbevelen — men kan er zich dan niet over verwonderen, dat de menschheid behoefte openbaart aan verlossing van de zonde, om met God in waarheid gemeenschap te kunnen oefenen. Merkwaardig zijn de uitkomsten der nieuwere Godsdienstwetenschap, ook wat de verklaring van godsdienstige verschijnselen betreft, ter bevestiging van wat o. a. door Paulus volgens Hand. 17 : 27 (Odyss. 3 : 48) werd gezegd. Dat op een standpunt van algemeene ontwikkeling waarop van zedelijk zelfbewustzijn eigenlijk geen spraak kan zijn ook geen besef gevonden wordt van de noodzakelijkheid van terugkeer tot God, laat zich gemakkelijk begrijpen. Het is alleszins verklaarbaar dat bij den mensch alle wezenlijke vernieuwing een aanvang moet nemen met het „komen tot zichzelf" (Luk. 15 : 17). Maar men behoeft toch waarlijk niet uit-

sluitend op hooger ontwikkelde volken te wijzen, om te doen zien dat de mensch, met den gegeven toestand niet tevreden, behoefte gevoelt aan wat, in de taal van den Godsdienst, terugkeer tot God moet heeten (zie Historisch Deel § 4 onder 7, § 5 onder 7, § 6 onder 7, § 9 onder 3, § 13 onder 2, § 15 onder 3, § 18 onder 5, § 24 onder 5, § 33 onder 4, § 42 onder 1, § 48 onder 3, § 52 onder 4, § 53 onder 3 en § 58 onder 1). Hoe men ook te oordeelen hebbe over het noodgevoel, waaruit sommigen meenen voldoende den Godsdienst te kunnen verklaren (zie § 21 onder 4 en § 28 onder 4) zeker is, dat dikwerf de godsdienstige handeling geen ander doel had dan zich de hulp van Goden of geesten te verzekeren tegenover de nooden des levens. Waar in de klassieke oudheid, zooals in de Orphische theologie, diepere opvatting van 's menschen leven in verband met de Godheid gevonden wordt, heeft men soms met primitieve wijsgeerige denkbeelden te doen, die op den bodem van wat tegenwoordig pantheïsme heet gegroeid zijn, maar wie daarin alle behoefte zou willen miskend zien aan eene verlossing in heterosoterischen zin, doet wèl met in Indië de ontwikkeling van het Brahmanisme en Buddhisme na te gaan (zie Historisch Deel § 34 en § 35) om te ontdekken, hoe zelfs op echt-pantheïstischen bodem het streven niet achterwege blijft om het heil buiten zich zelf — al is het in jammerlijk bijgeloof — te zoeken. Was overigens in het algemeen den Semieten strenge — soms bloedige 2 Kon. 3:27 — ernst eigen in het zoeken van vrede met de Godheid, het behoeft hier slechts herinnerd te worden, dat in Israël (Pfleiderer t. a. p. S. 605 u. s. w.) ten duidelijkste gebleken is, dat de behoefte

aan verlossing wel door het aannemen van eigenaardige nationale vormen een karakter kan erlangen waarbij de zuiver-godsdienstige waarde er van schade lijdt, maar tevens, dat zij zóó kan samengroeien met het volksleven in het algemeen dat reeds daardoor de weg gebaand wordt voor het stellen van allen Godsdienst in bepaald soteriologisch licht. Het is wèl opmerkelijk, dat ook in de nieuwere wijsbegeerte schier overal gebrekkige waardeering van Israël's Godsdienst gevonden wordt waar in rationalistischen trant de eischen van het gemoedsleven worden miskend. Worden die eischen behoorlijk in rekening gebracht, dan zal men wel beter, dan menigeen krachtens zijn stelsel mogelijk bleek, raad weten met zoo menig feit in het godsdienstige leven dat zich niet laat wegcijferen, en aan welks verwijdering ook niemand denkt die zich door Israël's profeten in het heiligdom van den Godsdienst laat binnenleiden. Is de algemeene hiërographie wèl geschikt om wat meer aandacht te leeren wijden aan het vraagstuk van den Godsdienst, waaromtrent sommigen onder onze tijdgenooten nog maar al te onverschillig zijn, zeker zal de studie van Israël's Godsdienst in het bijzonder krachtig kunnen medewerken — als maar eens uit de veelvuldige kritische donkerheid het gewenschte licht zal zijn opgegaan — om den waren Godsdienst te doen kennen.

4. Het verlossingsgeloof. Het was ook voor hedendaagsche apologeten dikwerf eene geliefkoosde bezigheid, aan te toonen, dat de menschheid in al hare afwijkingen zich heeft vastgehouden aan het geloof dat zij op beteren toestand rekenen mag, en bepaaldelijk dat in de eeuwen die

het Christendom het naast voorafgaan menige stem gehoord werd die van dat toekomstige heil getuigde. Misschien geldt nergens meer dan hier de regel dat ook de verwachtingen van de toekomst in sterke mate den stempel dragen der individualiteit, en het is moeielijk altijd juist te onderscheiden tusschen wat echt godsdienstig is en wat uit anderen hoofde moet verklaard en gewaardeerd worden. Ook moet worden erkend, dat menigmaal als profetie der toekomst beschouwd is wat in den grond der zaak slechts uiting was van persoonlijk besef onder den drukkenden last van tijdsomstandigheden of ook wel onder de bekoring van liefelijke droombeelden. De geschiedenis der Israëlietische Messiasverwachting en der Joodsche Apokalyptiek is wél geschikt om ons bedachtzaamheid te leeren ten aanzien van toekomstverwachtingen, in de gewijde letterkunde der volken voor ons bewaard. Maar hoe weinig het ook der wijsgeerige Godsdienstwetenschap zij aan te bevelen zich zonder behoorlijke kritiek van alle materiaal te bedienen dat in het tuighuis der apologetiek ook met betrekking tot het hier bedoelde is verzameld, zonder bezwaar mag met het oog, zoowel o. a. op het Mazdeïsme en Buddhisme, als op lagere Godsdiensten gezegd worden, dat de mogelijkheid van het herstel der menschheid ook daaruit kan worden afgeleid dat men geloofde aan verlossing en in mythen en sagen deed blijken dat het godsdienstig geloof zich naar de toekomst richtte, zoowel als naar een dikwerf schoon gekleurd verleden. De terugblik eener geprikkelde phantasie mag met de profetische verrukking waarmede men zich, niet altijd met voldoend recht, in de toekomst verplaatste, als bewijs gelden, dat het tegenwoordige niet aan min of meer diep

gevoelde behoeften voldeed. Terecht werd tegenover krasse voorstellingen betreffende 's menschen ellende, waarmede sommigen in den geest van Matthias Flacius Illyricus in het belang van het echte Christendom of ten minste van het zuivere kerkgeloof meenden werkzaam te zijn, door dogmatische woordvoerders van den eersten rang de overtuiging bepleit dat het beeld Gods in den zondigen mensch niet verloren ging (Gen. 9:6, Rom. 3:23, 1 Kor. 11:7, Jak. 3:9). De mogelijkheid van herstel werd daardoor objectief erkend, en subjectief vindt het verlossingsgeloof in de menschheid daarbij zijne verklaring. De mensch die de vervulling zijner idealen verwacht toont daarmede dat hij nog altijd door een of anderen band met God verbonden is. In dezen zin kan gezegd worden dat het geloof in God samenvalt met ons geloof in ons zelven, en met het oog hierop mag de Christelijke Theologie ook in dezen tijd er zich wel voor wachten dat zij niet te laag neêrzie op vormen waarin velen, van de kerk helaas! vervreemd, nog den Godsdienst meenen te kunnen eeren en handhaven. Al moge het waar zijn dat voor hooger streven dan in het alledaagsche leven te vinden is, de bodem waarin de wortel van den echten Godsdienst geen plaats kan vinden te zwak blijkt toch mag op het voetspoor der kloekste en vroomste denkers van alle eeuwen ook wel het tegenwoordige geslacht der Christen-theologen er op bedacht zijn, niets hooghartig of lichtvaardig te verwerpen waarin misschien nog de kiem te vinden is van vernieuwing van hart en leven in gewenschte herziening van gevestigde levensbeschouwingen. Ook in andere voorstellingen dan die van het Koninkrijk Gods of der Hemelen, naar de klas-

sieke taal van de oorkonde des Christendoms, kan de gedachte schuilen dat de hoop op paradijsgeluk niet is buitengesloten, en het is zelfs de vraag of niet het lastige vraagstuk van 's menschen onsterfelijkheid (zie § 19 onder 2) het best wordt gesteld en behandeld in het licht van het verlossingsgeloof, waardoor eenerzijds dit onderwerp wordt onttrokken aan het gebied der empirische wetenschap en anderzijds zijne godsdienstige beteekenis ten duidelijkste te voorschijn treedt. Opmerkelijk is het zeker, dat de behandeling van dit probleem te meer vruchtbaar schijnt te zullen worden, naarmate zij te meer beteekenis kreeg juist in de wijsbegeerte van den Godsdienst.

---

§ 45.

De openbaring.

Wie op het openbaringsvraagstuk zijne aandacht vestigt en alzoo let op het verschijnsel dat ook met den naam orakel pleegt te worden aangeduid, betreedt een gebied waarop 's menschen verwantschap met God zeer duidelijk aan het licht komt. Er zou geen spraak kunnen zijn van de overtuiging dat de mensch meenen kan met Gods wezen en wil te kunnen worden bekend gemaakt, als men niet in 's menschen aanleg de vatbaarheid erkende om krachtens innerlijke gemeenschap met de Godheid de Godsopenbaring te kunnen verstaan. In geloofsovertuigingen omtrent de beteekenis van schepping en voorzienigheid, bijzonder met betrekking tot de verklaring van 's menschen wezen, ligt de grond van het openbaringsgeloof, van zijne objectieve zoowel als van zijne subjectieve zijde beschouwd.

De geschiedenis der menschheid wijst ons op het feit, dat profetische bezieling de vrucht werd geacht van innerlijke aanraking van God en mensch. De waarde en het karakter dier bezieling worden bepaald

door de min of meer verheven voorstelling welke men zich overeenkomstig algemeen-religieuze ontwikkeling vormde betreffende de gemeenschap van den mensch met de Godheid, en dat het monotheïstisch beginsel hierbij van groote beteekenis is, springt in het oog. Wie der supranaturalistische zienswijze is toegedaan en, van inspiratie sprekende, denkt aan eene werkelijke openbaring van God in den mensch, huldigt een mystisch beginsel dat zich in den Godsdienst zijn recht niet mag laten betwisten, en dat te minder, dewijl ook alzoo het best wordt gewaakt tegen eene mechanische opvatting van de zaak der Godsopenbaring, als waartoe slechts al te zeer bij velen, door samenwerking van oorzaken, de weg werd gebaand.

Hoe gemakkelijk het ook te verklaren zij, dat dikwerf Godsdienst en openbaring met elkander vereenzelvigd werden waar buiten eigen Godsdienst geen Godsopenbaring erkend werd, toch moet ook hier op nauwkeurige onderscheiding van begrippen worden aangedrongen. Maar bovendien is een scherp onderzoek noodig ter vaststelling van de wijze waarop men zich Godsdienst en openbaring in onderlinge verhouding heeft voor te stellen. De opvatting van het wezen van den Godsdienst beheerscht het openbaringsbegrip, en omgekeerd heeft eene juiste voorstelling omtrent het wezen der Godsopenbaring groote beteekenis voor de waardeering van den Godsdienst. In den grond der zaak wordt de beschouwing van

Godsdienst zoowel als openbaring bepaald door het Godsbegrip dat men meent te moeten aanvaarden. Theïsme, deïsme en pantheïsme spelen ook hier hunne rol.

Groote schade is in het geheel der wijsgeerige voorstellingen aangericht door de zaak der heilige Schriften te beschouwen als in het begrip der openbaring zelve vervat. De toepassing van het inspiratie-begrip bij het Schriftdogme als zoodanig kan niet nalaten verwarring te stichten in de beschouwingen ten aanzien van aard en wezen der Godsopenbaring. Nog altijd is het noodig op onderscheiding aan te dringen tusschen wat openbaring kan heeten en wat als oorkonde van openbaring moet worden beschouwd. Hoe krachtiger de historische zin zich doet gelden bij de studie onzer heilige Schriften, des te meer moet ten aanzien van dit punt voorzichtigheid worden in acht genomen. De openbaring zelve mag niet in gevaar worden gebracht door overwegingen die aan kritiek over inhoud of vorm onzer gewijde letterkunde ontleend zijn.

Het openbaringsbegrip is van zuiver religieuzen aard en moet tot het gebied van den Godsdienst bepaald blijven. De afwijking van een spraakgebruik waarbij op het godsdienstig karakter van het openbaringsbegrip gelet werd laat zich wel verklaren maar niet rechtvaardigen. Begeeft men zich op den weg dezer afwijking, men loopt dan groot gevaar de

openbaring in haar objectief karakter te miskennen. Wie prijs stelt op de erkenning van de werkelijkheid van Gods bestaan en alzoo op de handhaving van de werkelijkheid van den Godsdienst, kan niet toelaten dat de openbaring enkel van hare subjectieve zijde worde gewaardeerd, al stemt hij toe dat de erkenning van de openbaring in haar objectief karakter eene zaak des geloofs is.

In de boeken des Ouden en Nieuwen Verbonds is niet weinig te vinden dat licht verspreidt over het openbaringsbegrip, zoo wel op zich zelf en in zijn geheel beschouwd, als in de onderscheidingen die daarin zijn aan te wijzen. Op grond ook van uitspraken, in onze heilige Schriften te vinden, wijst de openbaringsleer eenerzijds op God die zich openbaart, anderzijds op den mensch aan en in wien die openbaring geschiedt. Voor naturalistische wereldbeschouwing is hier geen plaats, en het rationalisme heeft zich menigmaal op zoodanige wijze doen hooren dat ten minste de Christelijke Theologie hier voor hare openbaringsleer geen bijval kan verwachten. In den jongsten tijd werd, ook bij overigens verschillende zienswijze, de overtuiging meer algemeen dat de mechanische opvatting van de openbaring ernstig moet worden bestreden.

Terwijl op sommige punten zonder bezwaar dogmatische onderscheidingen in de openbaringsleer op verschillende wijze kunnen worden aangeduid, is ook

wel eens strenge behoedzaamheid noodig bij de vormen waarin men zich uitdrukt. Men kan spreken van algemeene tegenover of nevens bijzondere openbaring, als men wil te kennen geven dat God in betrekking staat met den mensch, allereerst als scheppende, daarna als verlossende macht. Zoowel bij de eene als bij de andere is het noodig tusschen het objectieve en het subjectieve in de openbaring onderscheid te maken. Het kan, om verschillende redenen, niet worden goedgekeurd dat men onderscheidenlijk spreekt van natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring, en evenmin dat men middellijke en onmiddellijke openbaring onderscheidt. Op juistheid van opvatting zoowel van anthropologische als van theologische geloofsovertuigingen komt het in de openbaringsleer nadrukkelijk aan.

I. Orakel en openbaring. Onder de verschijnselen, in het godsdienstige leven der menschheid waar te nemen, trekt het orakel in hooge mate de aandacht (zie § 13 onder 3). De mensch geeft daarin een blijk dat hij meent den wil der Godheid voor het heden of de toekomst te kunnen leeren kennen. De wijze waarop hij zich voorstelt dat dit geschieden kan houdt natuurlijk verband met den algemeenen inhoud zijner godsdienstige voorstellingen (zie Historisch Deel § 6 onder 7, § 9 onder 3, § 10 onder 4, § 19 onder 4, § 24 onder 4, § 41 onder 1, § 43 onder 4, § 44 onder 5, § 46 onder 1, 6, § 48 onder 2, § 50 onder 5, 6,

§ 51 onder 3, § 52 onder 5, § 58 onder 1). In het feit dat hij deze gemeenschap met de Godheid in objectieven zin mogelijk acht, ligt de overtuiging opgesloten, dat hij krachtens zijn wezen met haar in zoodanige betrekking kan treden dat hare gedachten hem niet onbekend blijven. De godsdienstige waarde van het orakel valt te duidelijker in het oog, dewijl ook godsdienstige instellingen niet zelden als door het orakel verkregen worden voorgesteld. Merkwaardig is uit dit oogpunt het gebruik van het woord „ses oracles" — in den oorspronkelijken Waalschen tekst — als in art. 3 der Conf. Belg. wordt verklaard dat God „door eene zonderlinge zorg" zijnen knechten, den Profeten en Apostelen, geboden heeft „zijn geopenbaarde Woord bij geschrift te stellen" (Prof. Doedes. *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis* blz. 23). Inderdaad is in het: „God heeft gesproken" (Hebr. 1 : 1) in het O. en N. T. de gangbare uitdrukking te vinden van de waarheid dat God zich openbaart (Prof. van Leeuwen *Prolegomena van Bijbelsche Godgeleerdheid* bl. 37). Tegenover de meening van hen (Goblet d'Alviella. *Introduction à l'histoire générale des religions.* p. 75) die liefst in de leer der mantiek in het algemeen van divinatie spreken, om dan hierin het orakel en het omen — of hoe men het noemen wil (zie Historisch Deel § 51 onder 3) — nader te onderscheiden, schijnt het aanbeveling te verdienen, het woord orakel te gebruiken ter aanduiding van iets hoogers dan waarvan vooral bij de oblatieve teekenen sprake kan zijn. Men mag veilig aannemen, dat met het oog op de divinatie der Romeinen niet licht de aandacht zou gevraagd zijn voor een onderzoek aangaande het objectief recht der mantiek zooals dat (zie Historisch Deel § 48 onder 2)

zijn grond vond in het orakel der Grieken. In elk geval wordt de zaak die het hier geldt van hooger belang, als de mensch zelf, in welken zin ook, als tolk der Godheid optreedt. In zoodanig karakter beschouwd, kon het orakel zoowel de aandacht van Christelijke theologen, als van Stoïcijnen, gelijk ook van Plutarchus bezig houden, en dat te eer dewijl het niet moeielijk kon vallen het vraagstuk van het orakel met de leer der voorzienigheid te verbinden. De voorstellingen omtrent de „openbaring" in het algemeen zouden er zeker niet bij verliezen, als men zich er meer aan gewend had de openbaringsleer of apokalyptiek met de voorzienigheidsleer en alzoo tevens met de scheppingsleer in nauwen samenhang te stellen. Misschien hebben ook in dit opzicht de dogmatische studiën er niet bij gewonnen, dat men een formeel en een materiëel gedeelte in de dogmatiek ging onderscheiden. Het godsdienstig belang van het scheppingsdogme (zie § 41 onder 2) treedt zeker ook bij de behandeling van het openbaringsbegrip op den voorgrond.

2. Profetie en openbaring. Wordt van profetie gesproken, men zou kunnen zeggen, dat daarmede de subjectieve zijde wordt bedoeld van het verschijnsel dat wij orakel noemen. In de geschiedenis der menschheid is het duidelijk genoeg gebleken, dat aan den mensch niet alleen in het algemeen als tolk der Godheid groote waarde wordt gehecht, maar dat ook het denkbeeld bijval vond dat de Godheid hare uitverkorenen had aan wie zij bij voorkeur zich openbaarde. Opmerkelijk is uit dit oogpunt wat de Perzen (zie Historisch Deel § 41 onder 1) omtrent den „profeet"

van het Mazdeïsme leerden, ook in verband met de aanraking waarin het oude Israël met hen gekomen is. Terwijl moet worden toegestemd (zie § 13 onder 3 en § 14 onder 1) dat ook op den bodem van onze Heilige Schriften zeer onderscheiden voorstellingen te vinden zijn zoowel omtrent de zedelijke waarde van „profeten" als omtrent de waarde van profetische gaven (charismen), kan toch den theoloog van het monotheïsme, in Israël en het Christendom vertegenwoordigd, het recht niet worden betwist, om een scherp onderscheid te maken tusschen de bezieling van den tolk eener Godheid die geacht wordt andere Goden naast zich te dulden, en die van den Godsman in wien men meent dat de ééne en éénige God zich openbaart. Het enthusiasme (ἐν θεῷ εἶναι) kan in zijne wezenlijke beteekenis voor 's menschen zieleleven niet juist gewaardeerd worden, dan in samenhang met den rechten vorm van het geloof in God en den aard van het juiste Godsbegrip. Te meer valt dit in het oog, als men in aanmerking neemt dat bij eene theïstische beschouwing gelijk die in onze heilige Schriften heerscht (zie § 38 onder 2 en 5) geen plaats is voor eene mechanische opvatting van de profetie, als waartoe ook Philo (zie § 31 onder 3) komen kon juist omdat hij onder de bekoring kwam van deïstische voorstellingen.

Wordt de vraag gesteld, of de profetie in Israël (F. Giesebrecht. *Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Profeten.* 1897) waarbij dan natuurlijk allereerst aan hare hoogere vormen (Amos 7 : 14) gedacht moet worden, bevredigend kan verklaard worden bij het licht van bloot-psychologische overwegingen, men heeft dan (zie § 42 onder 3 en 4) te rade te gaan met de verhouding waarin men zich

plaatst tot de supranaturalistische zienswijze in het algemeen, en het mag dan hierbij onzer aandacht niet ontgaan, dat ten minste het openbaringsbegrip des „Nieuwen Verbonds" op eene zoodanige beschouwing van de verhouding tusschen God en den mensch berust als welke mechanische inspiratie buitensluit (1 Kor. 2 : 9—16). Wat ook in het „Oude Verbond" te vinden zij dat op lagere voorstellingen wijst (1 Sam. 10 : 6—11. 19 : 20—24) men zal wel niet dwalen, als men overeenkomstig den wenk Vetus Testamentum patet in Novo bij de verklaring van het verschijnsel van Israël's profetie let op de Nieuw-Testamentische getuigenis aangaande de werking van Gods Geest op en in den mensch. Is in de Christelijke kerk de ontwikkeling van het dogme der Schriftinspiratie (zie Dr. J. Cramer in deze Nieuwe Bijdragen Deel IV bl. 49—121 en 123—195 en Deel V bl. 99—247) soms schadelijk geweest voor eene zuivere opvatting van de inspiratie in het algemeen, ongetwijfeld moest daarentegen de Nieuw-Testamentische voorstelling betreffende de algemeene bedeeling des Geestes het hare doen om mechanische opvattingen, in naam van een streng supranaturalisme aanbevolen, ten minste binnen enge grenzen te houden. Ook was de wijze waarop oudtijds in de Christelijke kerk, zooals door Justinus, de Logosleer werd dienstbaar gemaakt aan eene verbinding van het Christendom met de menschheid in het algemeen wèl geschikt, om voor eene breede opvatting der profetie den weg te banen, gelijk ook de mystiek menigmaal met haar „innerlijk woord" tot dat doel bewust of onbewust werkzaam is geweest. Volstrekt noodig is voor elk die tegen naturalistische miskenning van het wezen der gods-

dienstige verschijnselen op zijne hoede wil zijn, de handhaving van het beginsel dat ook in de profetie Gods rechtstreeksche werkzaamheid erkend moet worden. De vrees voor mysticisme en wat daarmede gepaard kan gaan mag niet leiden tot verwaarloozing van het mystieke element, dat in den Godsdienst en zijne psychologische verschijnselen niet zonder groote schade voor zuivere voorstellingen kan worden voorbijgezien.

3. Godsdienst en openbaring. Vereenzelviging van de begrippen Godsdienst en openbaring was niet ongewoon, noch ook bevreemdend, toen men bij het spreken over Godsdienst eigenlijk alleen aan het Christendom dacht en het Christendom — met inbegrip natuurlijk van Israël's Godsdienst — bedoelde als men in objectieven, en tevens in concreeten zin, van openbaring gewaagde. Met dit spraakgebruik moet rekening gehouden worden, ook als men van de eerste proeven der wijsgeerige Godsdienstwetenschap van den nieuweren tijd kennis neemt (zie § 4 onder 5 en § 5 onder 2). Eerst in den jongsten tijd is intusschen de noodzakelijkheid gebleken, zich nauwkeurig rekenschap te geven van de onderlinge verhouding der beide begrippen die door de woorden Godsdienst en openbaring plegen te worden aangeduid. Langs dien weg kan ook de juiste opvatting van openbaring worden gewonnen. Van de voorstelling welke men heeft aangaande het wezen van den Godsdienst hangt het begrip af dat men zich vormt omtrent de openbaring. Wordt de Godsdienst enkel als eindig verschijnsel in 's menschen zieleleven erkend, zonder dat dus de grond van dat verschijnsel ook buiten

den mensch wordt gezocht, dan zal men van openbaring — voor zoover dan daarvan spraak kan zijn — in dezen zin spreken, dat gedacht worden moet aan subjectieve opwekking of verlevendiging van religieuze gewaarwordingen. Maar, al is men ook eenstemmig in de overtuiging dat de Godsdienst als psychologisch verschijnsel eenen metaphysischen grond heeft, zoo kan toch nog groot verschil bestaan in de opvatting van Godsdienst en openbaring, ook in hunne onderlinge verhouding. Ook hier is de vraag beslissend, welke houding men aanneemt tegenover de grondgedachte van het pantheïsme (zie § 38 onder 3). Men kan van meening zijn, dat wat men menschelijke ervaring noemt als openbaring van God in den mensch moet beschouwd worden, zoodat beiden in 's menschen zieleleven één zijn. Wordt hierbij al gedacht aan eene rechtstreeksche werkzaamheid van God, daarmede wordt dan toch geene werking van bijzonderen aard bedoeld, geene andere energie dan waarmede God in alle dingen werkt (Phil. 3:21). Op dit standpunt zal men wèl de religieuze indrukken beschouwen als de vrucht van goddelijke werking, maar uit vrees voor eene magische opvatting van den Godsdienst, wat zijnen oorsprong en zijne ontwikkeling betreft, zich afkeerig toonen van de zienswijze, volgens welke openbaring als eene bijzondere goddelijke werkzaamheid geldt op het terrein zelf waarop 's menschen Godsdienst zich vormt. Dat in den Godsdienst God en mensch elkander ontmoeten, wordt terecht erkend bij deze voorstelling, doch de vraag moet gedaan worden, of op theïstisch standpunt kan worden goedgekeurd dat de wederkeerige betrekking tusschen God en mensch in de verklaring van het godsdienstige

leven zóó wordt opgevat, dat Godsdienst en openbaring als momenten gelden van één proces in den menschelijken geest. Men kan in 's menschen Godsdienst het bewijs vinden en erkennen, dat God met den mensch in betrekking staat en tevens aannemen, dat Hij van die gemeenschap met den mensch ook in openbaring doet blijken, als eene uiting van Zijn leven, naar 's menschen onderscheiden toestand onderscheidenlijk bepaald. Inderdaad hangt hier alles af van de wijze waarop men zich eenerzijds den mensch in zijne zelfstandige persoonlijkheid en anderzijds God als persoon (zie § 40 onder 2) voorstelt, gelijk ook van de zienswijze welke men is toegedaan ten opzichte van het recht van het supranaturalisme (zie § 42 onder 3). De onderscheiding van Schepper en schepsel wordt niet zonder groote schade uit het oog verloren bij de waardeering der feiten van den Godsdienst. God staat met den mensch in betrekking krachtens de schepping. Het is 's menschen eigenaardigheid als schepsel van God, dat hij, in onderscheiding van wat hem op aarde omringt, zich bewust is van de verhouding waarin hij staat tot God. Van deze bewustheid geeft hij blijk in het feit van den Godsdienst. Dezelfde eigenaardigheid van ons wezen, waardoor wij God als onzen Schepper erkennen, is het ook, waardoor wij voortdurend vatbaar zijn voor Gods openbaring. Godsdienst en openbaring zijn niet twee zijden van dezelfde zaak, als beschouwd èn van 's menschen kant èn van Gods kant, maar de betrekking van den mensch tot God krachtens welke de Godsdienst bestaat is ook de grond waarop de openbaring rust, als waarin God ons Zijn leven mededeelt en deze mededeeling onder ons besef doet komen. Het be-

grip openbaring is dus met dat van Godsdienst ten nauwste verbonden, zoodat ook het pantheïsme, als het op zijne wijze den Godsdienst eert, dat begrip niet kan ontberen (H. Voigt. *Fundamentaldogmatik*. S 173 u. s. w.). De goddelijke openbaring is eene werkzaamheid van God, welke aan de bestaande en in den Godsdienst, als menschelijk verschijnsel, te voorschijn tredende betrekking tusschen God en den mensch beantwoordt. Bedoelde werkzaamheid van God moet op theïstisch standpunt als vrije daad van God worden beschouwd. Is er in het Godsbegrip voor de erkenning van zulk eene vrije werkzaamheid van God geen plaats, dan kan ook de openbaringsidee niet tot haar recht komen. Ook in de openbaringsleer komt alles aan op de wijze waarop men de eischen der Godsleer stelt en ontvouwt. De Godsdienst wordt niet goed begrepen, als men zegt dat de openbaring bestaat in den Godsdienst, en evenmin, als men leert dat de Godsdienst bestaat in de openbaring. Godsdienst en openbaring beide moeten beschouwd worden, zoowel afzonderlijk als in onderling verband, in het licht waarin de Christelijke Theologie èn theologische èn anthropologische beginselen, naar theïstischen eisch, stelt. Trouwens, de hierin betrokken vraagstukken zijn ook eigenlijk eerst in en met de Christelijke Theologie opgekomen in het wijsgeerig denken (J. J. van Oosterzee. *Chr. Dogmatiek*. Eerste deel 2de hoofdstuk. E. de Pressensé. *Les origines* p. 478. Cannegieter. *De taak en de methode der Wijsbegeerte v. d. Godsdienst* bl. 139 v.v. W. Francken. *Geloof en Vrijheid* 1887 afl. 1 en 2. Gunning. *Blikken in de openbaring* I bl. 43 v.v. en: *Wat is het geloof?* (1887). Vatke. *Religionsphilosophie* S 238 u. s. w.

Seijdel. *Religionsphilosophie in Umriss* S 188 u. s. w. Siebeck. *Lehrbuch der Religionsphilosophie* S 442 u. s. w. H. Schultz. *Grundriss der Christl. Apologetik.* S 18).

4. Bijbel en openbaring. Reeds in de Inleiding van onze *Wetenschap van den Godsdienst* (zie *Historisch Deel* § 2 onder 2) kwam de gewijde letterkunde ter spraak, en bij de behandeling van den Godsdienst als voorwerp van phaenomenologisch onderzoek (zie *Wijsgeerig Deel* § 14 onder 4) werd aan de „heilige boeken" der menschheid nader de aandacht gewijd. Dat bepaaldelijk in het Protestantisme door het „Schriftdogme" (zie t. a. p.) groote moeielijkheden zijn teweeggebracht is niet vreemd, maar wèl te betreuren. Er zoude minder aanleiding tot klagen te dezen aanzien gegeven zijn, als men altijd in het onderscheiden van begrippen de nauwkeurigheid had betracht, die o. a. Lessing (zie § 4 onder 5 en Dr. J. Cramer. *Nieuwe Bijdragen.* V bl. 187 v.v.) kenmerkte. Door de onderscheiding van „middellijke" en „onmiddellijke" openbaring kon men er toe komen de begrippen openbaring en bijbel te vereenzelvigen en dat te gemakkelijker, dewijl men meende ook met het oog op „heilige Schriften" van inspiratie te mogen spreken. Wie de geschiedenis van het leerstuk der inspiratie nagaat (Dr. J. Cramer. *Nieuwe Bijdragen* IV en V t. a. p.) zal, als hij ook het „Schriftdogme" aan kritiek onderwerpt, wel weinig geneigd zijn om te ontkennen, dat de dogmatiek van het Protestantisme op dit punt ernstige herziening noodig heeft en Rothe dankbaar zijn, die op het voetspoor van Schleiermacher *(Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche in Zusammen-*

hange dargestellt) al was het ook op niet volkomen bevredigende wijze den weg wees die tot hervorming van het leerstuk der „Schrift" leiden kon (*Zur Dogmatik* in: Theol. Stud. und Krit. 1858, 1860). Maar hoe men ook oordeele over de waarde van het „Schriftdogme" en in welke verhouding men zich ook plaatse tegenover de vraag of dit leerstuk nog wel in eenigen vorm voor het wetenschappelijk onderzoek bestaanbaar is, het gaat niet aan het oog te sluiten voor het feit, dat men recht heeft de openbaring zelve van hare oorkonde wèl te onderscheiden. Het hiërologisch onderzoek leert ons dat de geloovige er behoefte aan gevoelt op zijne gewijde letterkunde den stempel van het Goddelijke te drukken, en het kan niet moeielijk vallen, aan te toonen hoe de Christelijke Theologie ook hierin hare uitnemendheid toont, dat ten minste hare beste dogmatici te allen tijde zich vrij trachtten te houden van eene beschouwing omtrent de „heilige Schriften", als welke enkel op magisch standpunt kan worden toegelaten. Zóó kan ook de vorming van het „leerstuk der Schrift" met eerbied worden gadegeslagen, terwijl men van meening is, niet enkel dat het in de geloofsbelijdenis geen plaats behoort in te nemen, maar ook dat het eener juiste opvatting van het openbaringsbegrip in den weg staat. Wordt de openbaring als Godswoord geëerd, ook de Schriften, die van haar getuigen, worden terecht met eerbied behandeld, maar die eerbied komt geenszins in gevaar door eene Schriftbeschouwing die den „Bijbel" als het voertuig der Goddelijke openbaring beschouwt (Roozemeijer. *Het christelijk geloof.* bl. 30). Indien men (met A. Sabatier. *Esquisse d'une philosophie de la religion* etc. p 30) bij het beschrijven van de

geschiedenis van het openbaringsbegrip eene mythologische, dogmatische en kritische periode zou willen onderscheiden, dan kan gezegd worden, dat in de laatstgenoemde wordt aangedrongen op zoodanige zuivering van het openbaringsbegrip, waarbij het in veiligheid wordt gesteld tegenover het gevaar waarmede ook de meest bezadigde historische kritiek het „Schriftdogme" bedreigt. De openbaring treedt het heerlijkst te voorschijn in de personen die in geestelijk opzicht het hoogst staan, en hebben zij te boek gesteld wat hun van God bekend is geworden, ongetwijfeld zal dan, wat zij schreven, kunnen beschouwd worden als vertoonende een openbaringskarakter, ook zonder dat intusschen de begrippen openbaring en bijbel worden vereenzelvigd. Het was zeer natuurlijk, dat men bij het behandelen van de openbaringsleer de „Heilige Schrift" te pas bracht als vertegenwoordigster van den vorm der openbaring, toen men het dogme als den inhoud der openbaring beschouwde, maar moeielijk kan men zich aan deze zienswijze houden, als men doordrongen is van de overtuiging dat God zelf de inhoud der „openbaring" moet heeten, dewijl alle „openbaring" gelden moet als zelfopenbaring van God. Het is duidelijk genoeg gebleken, dat men tegen mogelijke misduiding van deze overtuiging in mysticistischen zin toch niet gevrijwaard is, als men in het „Schriftdogme" te dezen aanzien zijn heil zoekt. Men zou ook zeker nooit verklaringen hebben vernomen als welke Sabatier (*Esquisse* etc. p 97) deden zeggen, dat het schijnt alsof Bileam's ezelin wel als de getrouwste tolk der Godsopenbaring te beschouwen is, als men bij het bespreken van den vorm der openbaring altijd gedacht had aan manieren waarop God zich aan en

in den mensch openbaart. Hoe goed men het ook hebbe bedoeld, men heeft evenmin de eer onzer heilige Schriften als de zuiverheid van het openbaringsbegrip bevorderd, toen men de „openbaring" met de „Heilige Schrift" in een verband stelde, waarbij de beteekenis van de gewijde letterkunde als voertuig der Godsopenbaring werd miskend. Het ware wel te wenschen, dat de dogmatische arbeid van den tegenwoordigen tijd zich in alle kringen des theologischen levens wist vrij te houden van misvattingen waardoor zoowel de wijsgeerige als de historisch-kritische zin ernstig wordt beleedigd.

5. Openbaringsbegrip en openbaringsleer. Sinds de tweede helft der achttiende eeuw was bij velen, in verband met eene op klassieken boden zich bewegende aesthetische richting, het streven waar te nemen om den omvang van het openbaringsbegrip buiten den kring des godsdienstigen levens uit te breiden. Soms dacht men daarbij aan niet minder, dan alles wat uit de diepte van het zieleleven naar buiten te voorschijn treedt, vooral voor zoover daarbij eenige genialiteit uitblinkt. Het is niet moeielijk de sporen van deze zienswijze te vinden bij Hamann (zie § 4 onder 6) Jakobi (zie § 4 onder 7 en § 35 onder 2) Herder (zie § 4 onder 8) Fries (zie § 5 onder 2) en von Schelling (zie § 6 onder 2 en § 35 onder 4). Dat pantheïstische neigingen bij deze opvatting van het openbaringsbegrip zich krachtig konden doen gelden, ligt in den aard der zaak.

Men kan niemand verhinderen van „openbaring" te spreken, overal waar het verborgene in het licht treedt, en zich dus te laten leiden door eene overweging als welke

de Grieken leidde bij het gebruik van het woord ἀλήθεια ter aanduiding van waarheid. Maar het verdient toch geen aanbeveling, bij de bepaling van inhoud of omvang van een begrip van het gewone spraakgebruik af te wijken, en te ontkennen is het niet dat de Godsdienstwetenschap op grond van menig feit der hiërographie recht heeft het openbaringsbegrip als haar bijzonder eigendom te beschouwen. Men kan Schleiermacher dankbaar zijn, dat hij (*Glaubenslehre* § 10), hoewel het woord openbaring hem niet bijzonder aantrok, er voor ijverde het daardoor uitgedrukte begrip tot godsdienstig gebied te beperken.

De uitbreiding van het genoemde begrip in bovenbedoelden kring heeft er toe medegewerkt, om ook in de theologie het streven te bevorderen de openbaring vooral van de subjectieve zijde te beschouwen, terwijl zij vroeger inzonderheid met het oog op hare objectieve zijde in behandeling werd genomen. Men kan in de vroegere beschouwingswijze een intellectualistisch beginsel herkennen, terwijl in de nieuwere opvatting de mystiek hare rol kan spelen. Wel is het noodig, op het voetspoor van Rothe (t. a. p.) aan te dringen op de verbinding van het objectieve en het subjectieve in het openbaringsbegrip. Wordt de opmerking gemaakt, dat toch ook in de erkenning van het objectief karakter der openbaring het geloof betrokken is en men alzoo ook hierbij met subjectieve overtuiging te doen heeft, men mag wel bedenken o. a. met E. Lacheret (*De la nature de la révélation* in: Revue Chrét. 1897 p 99) dat het gansch niet onverschillig is, of men al dan niet zich overtuigd houdt van de objectieve werkelijkheid van Gods bestaan en werkzaamheid als den grond van onze geloofs-

overtuiging. Men kan spreken van een manifestatie van God in reëelen zin, maar ook van eene zoodanige als welke wij ons enkel voorstellen krachtens onze religieuze phantasie.

Dat het oude Israël in zijn taal geen woord heeft voor openbaring in het algemeen, zou terecht bevreemding wekken, ware het niet dat (Hebr. 1 : 1) de bijzondere vormen waarin God tot den mensch sprak gemakkelijk onder dit begrip worden samengevat (Prof. van Leeuwen. *Prolegomena van bijbelsche Godgeleerdheid* bl. 41). In de boeken des Nieuwen Verbonds treft ons — gedeeltelijk in aansluiting aan het spraakgebruik van Israël's apocryphe literatuur — de vermelding van Φανέρωσις en ἀποκάλυψις ter aanduiding van het openbaringsbegrip. Van niet gering belang met het oog zoowel op algemeene dogmatische leerbepalingen als op de uitlegging van sommige teksten des N. V. is de vraag of genoemde woorden in de boeken des Nieuwen Verbonds in streng te onderscheiden beteekenis worden gebezigd, dan wel onderling, al of niet met eenig voorbehoud, worden verwisseld (Dr. F. W. B. van Bell. *Dissertatio theologica de patefactionis christianae indole e vocabulis* Φανεροῦν et ἀποκαλύπτειν *in libris N. T. efficienda.* Dr. J. Cramer. *Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie* III bl. 1 v.v.). Hoe ook te dezen aanzien te oordeelen zij, ongetwijfeld zal men wel mogen aannemen, dat datgene, waaraan Φανεροῦν ons doet denken van hoogere orde is, dan wat ons bij ἀποκαλύπτειν — om het even of daarbij het subject dan wel het object geacht wordt door het κάλυμμα bedekt te zijn geweest — voor den geest treedt. Het verschil in fijnheid van taal, waarbij in het gegeven geval de vraag in aanmerking komt in welke uitdrukking de Grieksche

taal het meest op oorspronkelijkheid van gedachte wijst, moet in rekening worden gebracht bij de waardeering van zoodanige min of meer gelijkwaardige uitdrukkingen.

Dat in het begrip revelatie twee momenten, dat der manifestatie en dat der inspiratie te onderscheiden zijn, kan moeilijk tegenspraak vinden bij hen die zich wenschen te bewegen op den bodem onzer heilige Schriften. Maar ook in andere Godsdiensten zooals o. a. in het Mazdeïsme (zie *Historisch Deel* § 41 onder 1 en § 42 onder 1) en in den Islâm (zie *Historisch Deel* § 30 onder 3) vindt men voorstellingen die er op wijzen, dat men eensdeels aan eene feitelijke openbaring der Godheid dacht en anderdeels nadrukkelijk lette op den persoon wien die openbaring ten deel viel. Het naturalisme, dat geen plaats heeft voor het openbaringsbegrip, hetzij van de subjectieve hetzij van de objectieve zijde beschouwd, blijkt vreemd geweest te zijn aan de menschheid in haar godsdienstig leven ook waar overigens wijsgeerige inzichten gehuldigd werden die haar op dien weg moesten leiden, en ook, waar in rationalistischen trant de noodwendigheid eener positieve openbaring ontkend of ter zijde gelaten werd, is toch menigmaal hare mogelijkheid blijkbaar erkend. Het recht van het supranaturalisme (zie § 42 onder 3) wordt in de godsdienstige voorstellingen der volken ook te dezen opzichte niet zelden bevestigd. Voor een niet gering deel is het mede aan de vruchten der algemeene historische Godsdienstwetenschap te danken, dat in den nieuwen tijd bij veel verschil en ook wel verwarring van denkbeelden toch in de openbaringsleer niet onbeduidende overeenstemming is verkregen (Krauss. *Die Lehre von der Offenbarung* 1868. Van Oosterzee. *Christ.*

Dogmatiek 1870. J. A. Dorner. *System der christlichen Glaubenslehre* 1879. Lipsius. *Lehrbuch der Evangelisch-protest. Dogmatik* 1879. Biedermann. *Christl. Dogmatik* 1884. Pfleiderer. *Religionsphilosophie* 1884. 3[te] Aufl. 1896. W. Hermann. *Der Begriff der Offenbarung* 1887. F. A. B. Nitzsch. *Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik* 1892). De overtuiging werd, op overigens onderscheiden standpunt, door velen uitgesproken, dat het God is die zich openbaart aan en in den mensch, in wiens wezen de grond ligt van de mogelijkheid dat hij de Godsopenbaring in zich opneemt. De mechanische opvatting van de „openbaring" werd alzoo hoe langer hoe meer teruggedrongen door de voorstelling dat men hier te doen heeft met eene innerlijke gemeenschap tusschen God en mensch, waarbij in de openbaring van Gods zijde eene vrije werkzaamheid wordt gezien en van 's menschen zijde (Rom. 1 : 21) het bloot-instinctieve in de opneming van de openbaring wordt buitengesloten. Er ware geen Godskennis en mitsdien geen Godsdienst mogelijk, als God zich niet in het heelal openbaarde, maar die openbaring zou doelloos zijn, als de mensch niet het vermogen had haar te erkennen. Wordt daarbij de mogelijkheid aangenomen, dat de mensch tegenover de Godsopenbaring ongeloovig blijft staan, men heeft dan niet de bedoeling — zooals wel eens het geval was — het geloof als verdienstelijk voor te stellen, maar laat zich eenvoudig leiden door een ethisch beginsel, dat in de opvatting van 's menschen zieleleven niet mag worden verzaakt.

De vraag, of men in de revelatie nevens het moment van de manifestatie niet — liever dan van inspiratie te spreken — dat der illuminatie moet plaatsen, schijnt

van weinig gewicht. Het innerlijk karakter van het hier bedoelde in de Godsopenbaring wordt zeker niet onduidelijk door het gebruik van het woord inspiratie te kennen gegeven, en het woord illuminatie kan door misvatting met het oog op het „lumen naturae" bedenkelijk worden. Denkt men hierbij aan Joh. 1 : 9, men vindt dan hier eene verbinding van manifestatie en illuminatie, die in de Christelijke dogmatiek groote beteekenis heeft.

Wat hier besproken werd betreft intusschen allereerst wat wel „natuurlijke" openbaring genoemd wordt, doch liever als „algemeene" openbaring wordt aangeduid. Sommigen onderscheiden hierin wat zij dan „natuur-openbaring" noemen en wat zij als „oorspronkelijke" openbaring meenen te mogen aanduiden, met dit laatste bedoelende te kennen te geven dat de mensch met God verwant is. Het is de vraag, eensdeels of men recht heeft in dit verband van „natuur-openbaring" te spreken, anderdeels of de bedoelde verwantschap van den mensch met God (zie § 44 onder 1) terecht in het licht van „oorspronkelijke openbaring" wordt geplaatst.

Bij de „algemeene" openbaring wordt gedacht aan eene openbaring van den Schepper aan den mensch, als Zijn schepsel beschouwd. Zal deze openbaring haar doel bereiken, dan moet de feitelijke toestand des menschen beantwoorden aan zijn wezen. Opzettelijk werd dus (zie § 44) vooraf de verwantschap tusschen God en mensch door ons besproken en daarbij de leer der zonde (zie t. a. p. onder 2) ter spraak gebracht. De zonde stelt den mensch in gewijzigde houding tegenover God. Onder de volken der wereld is het besef hiervan, blijkens vele hiërographische fei-

ten, verre van afwezig. Maar in Israël is dit besef niet enkel in bijzondere mate te vinden, maar ook op merkwaardige wijze zoowel door „heilige" personen als door treffende lotgevallen gekweekt. Terwijl ook elders van „bijzondere openbaring" kan gesproken worden met het oog op het openbaringskarakter waarin Godsdienststichters plegen op te treden, bedoelt men terecht in den Godsdienst van Israël en in het Christendom met deze uitdrukking te kennen te geven, dat God zelf optreedt tot de verlossing van den zondigen mensch, waarnaar ook de heidenwereld in hare edelste mannen meermalen bleek met hoopvol verlangen uit te zien (zie § 44 onder 3 en 4). In deze „bijzondere" openbaring laat zich even als bij de „algemeene" openbaring zonder bezwaar ook manifestatie en inspiratie onderscheiden.

Wordt de „bijzondere" openbaring bovennatuurlijk genoemd, deze benaming heeft in zooverre recht, dat men in geen geval haar erkennen kan, als men het „supranaturalisme" buitensluit. Maar overigens moet de benaming „bovennatuurlijke openbaring" verworpen worden, omdat daarbij schijnt te worden ondersteld dat de „algemeene" openbaring buiten de erkenning van het „bovennatuurlijke" zou omgaan. De onderscheiding tusschen „middellijke" en „onmiddellijke" openbaring werd reeds besproken (zie onder 4). Wie meent haar nog te mogen aanbevelen zal wèl doen er op te letten, dat Rothe (t. a. p. zie voorts § 6 onder 4) wees op het verschil dat tusschen „unmittelbar" en „unvermittelt" moet gemaakt worden. De beschouwing van de „Heilige Schrift" als „middellijke openbaring" kan in geen geval worden goedgekeurd.

Men kan in de behandeling van de „openbaringsleer" niet voorspoedig zijn, als men twijfelend staat òf tegenover de werkelijkheid van Gods bestaan òf tegenover het feit van 's menschen godsdienstigen aanleg. Wat het laatste betreft, mag wel bedacht worden, dat er ook tegenwoordig niet weinig is wat der juiste erkenning van 's menschen adeldom in den weg staat. Terwijl velen meenen met miskenning van het feit der zonde den mensch te mogen verheffen, alsof hij aan eene „bijzondere" openbaring in geen geval behoefte zou hebben, schijnen anderen te oordeelen, dat er geenerlei waarde te hechten is aan de titels waarmede de menschheid op eenigen adeldom aanspraak zou kunnen maken. Misschien is het in beide gevallen eene zedelijke fout, die de gedragslijn ook in het denken bepaalt (Prof. I. van Dijk. *Maurice Maeterlinck* 1897. bl. 63). Want de trots, die van eene bindende verplichting niet weten wil, is inderdaad van gelijken aard als de hoogmoedige eigengerechtigheid, die aan een geschonden plicht liefst niet herinnerd wordt.

---

§ 46.

Het wonder.

Het vraagstuk van het wonder, in niet geringe moeielijkheden gewikkeld door het „historisch supranaturalisme", is op zich zelf reeds even lastig als belangrijk. Het wondergeloof is zeker niet ontstaan op eenen bodem als waarin de tegenwoordige natuurwetenschap gegrond is. Ook waar de vaste orde der natuur werd opgemerkt, bleef men soms verre van de erkenning van natuurwetten als waarvan wij thans gewoon zijn te spreken. Het blijkt in de geschiedenis der menschheid, ook buiten Israël, duidelijk genoeg, dat eene godsdienstige gewaarwording van verwondering in de erkenning van het wonder te voorschijn trad, eer er van eenige wijsgeerige verklaring van de feiten der natuur spraak was. Terecht werd menigmaal gewezen op de noodzakelijkheid, om de zaak der wonderen wel te onderscheiden van die der wonderverhalen, en dat te meer, dewijl ontegenzeggelijk dikwerf het geloof beheerscht werd door de vraag, waar het wonderverhaal gevonden werd. Van overwegend belang is het voorts ook bij het wonder-

vraagstuk, dat met dat der openbaring ten nauwste samenhangt, op de eischen van het theïsme te letten en overeenkomstig daarmede de verhouding tusschen het „natuurlijke" en het „bovennatuurlijke" te bepalen.

Hoewel de samenhang van wondergeloof met magie niet te miskennen is, moet toch worden bedacht dat het wonder geenszins overal als grillig spel van geesten beschouwd wordt.

Zoowel in het monotheïsme van Israël op zich zelf als in de wijsbegeerte der oude Grieken was grond te vinden voor de erkenning eener geregelde natuurorde, en het wonder kan eerst dan als zoodanig zijne bepaalde plaats in het denken erlangen, wanneer zulk eene natuurorde niet meer vreemd is aan 's menschen besef. Reeds vroegtijdig werd in de Christelijke Kerk het bezwaar erkend dat in verband met de natuurorde aan het wondervraagstuk kleeft, maar sterker dan de kracht waarmede eenig bezwaar zich deed gelden, was de drang der Kerk om het gezag der waarheid op het wonder te bouwen. Op merkwaardige wijze trachtte men in de scholastiek der Middeleeuwen de leer van het wonder, soms met fijne analyse, te ontvouwen. Het Protestantisme, met name in de 17de eeuw, volgde dit spoor, al bleek reeds dadelijk bij de Hervormers, dat men met de beschouwing van het wonder als bewijs der waarheid niet ten volle vrede had. Het optreden van Spinoza trok niet aanstonds

in breeden kring de aandacht der theologen, en ook in het algemeen was het minder de wijsbegeerte dan wel de studie zelve van de heilige Schriften, waardoor de overtuiging gekweekt werd, dat het raadzaam is het wonder niet enkel als geloofsbrief voor profeten en apostelen te beschouwen en te waardeeren. Men begon in het wonder iets anders dan een bloot middel tot een apologetisch doel te zien.

Bepaaldelijk in den strijd, ten onzent omstreeks het midden der tegenwoordige eeuw over het wonder gevoerd, bleek klaar genoeg, dat de vraag naar het bovennatuurlijke in verband met de wonderkwestie voor de opvatting van het Christendom van principiëele beteekenis is. Werd destijds soms met scherpe wapenen gestreden en kwam eenerzijds de wijsbegeerte der ervaring, anderzijds de traditioneele voorstelling niet zelden in gedrang, het bleek wel, ook in nieuwe partijvorming, dat het noodig was den strijd voorloopig te staken, om het wondervraagstuk nog eens met ernst nader te bezien. Van lieverlede zagen velen in, dat men hier met eene belangrijke vraag van wijsgeerige Godsdienstwetenschap te doen heeft, waarbij uit den aard der zaak de algemeene leer van ons kenvermogen eene gewichtige rol te vervullen heeft.

Maar nog altijd schijnt het velen moeielijk te vallen uit de ervaring van het verleden wijsheid te leeren. Nog worden uitspraken vernomen, die enkel zin heb-

ben, wanneer vaststaat dat het „bovennatuurlijke" evengoed en in gelijken zin als het „natuurlijke" voorwerp van ons weten kan heeten. Volstrekt ijdel is intusschen de poging om het wonder wetenschappelijk te verklaren, en wie haar beproeft ontgaat het gevaar niet, het begrip van wonder te vernietigen. Leerrijk is in hooge mate het onderzoek der proeven van wonderverklaring, waarin ook deze eeuw rijk is. Onze geest is, wat het wijsgeerig denken aangaat, aangelegd op het onderzoek van het „natuurlijke", en even stellig als kan worden getuigd dat hij het geloof aan het „bovennatuurlijke" niet op den duur kan afwijzen, even zeker is, dat de pogingen die men aanwendt om het „bovennatuurlijke" voor de rechtbank der wetenschap te bepleiten schipbreuk lijden, voor zoover men daarmede iets anders bedoelt dan het recht te staven om er aan te gelooven.

Met allen eerbied voor het vernuft dat door theologen en wijsgeeren soms is ten koste gelegd aan eene verklaring of toelichting van het wonder, moet worden verklaard, dat geen scholastiek van nieuweren of ouderen stempel voorspoedig kan zijn op dit punt, als niet nadrukkelijk het beginsel wordt gesteld dat het wonder als zuiver religieus verschijnsel behoort te worden beschouwd en beoordeeld.

In de geschiedenis der Godsdiensten treedt het wondergeloof met grooten nadruk op. De werkzaamheid der Godheid wordt erkend ook in buitengewone

feiten, waarbij de vraag aanvankelijk niet opkomt, langs welken weg men ze heeft te verklaren. Onder den invloed van het Christendom en wel van Jezus' eigen houding in dezen is wèl eene soberheid in het wondergeloof ontstaan waaraan de oudheid vreemd was, maar geenszins is in het Christendom de overtuiging te niet gedaan, dat het „bovennatuurlijke" in den vorm van het „wonder" zich in de wereld der „natuurlijke" dingen kan openbaren. Het „wonder" is eigen aan den Godsdienst en ziet zijn recht verzekerd in eene Godsleer welke overeenkomstig den inhoud van het scheppingsdogme God, in theïstischen zin, met beslistheid belijdt.

I. Ter inleiding. Met de leer der openbaring staat het vraagstuk van het wonder in nauw verband. Gelijk in het Hebreeuwsche woord דָּבָר evenzeer daad als woord wordt aangeduid, zoo heeft men zoowel in feiten als in woorden „openbaring" te erkennen (Luk. 2 : 15). Van de zijde der aanhangers van de oud-supranaturalistische school, die de erkenning van waarheid en recht des Christendoms, in op zich zelf lofwaardig apologetisch streven, op het wondergeloof bouwde, is bedenkelijk misverstand gekweekt. Tegenover de voorstelling die alzoo ontstond alsof wonderen het bewijs leveren voor de waarheid der Godsopenbaring, houde men zich aan de overtuiging, dat er van wonder geen spraak zou zijn als men niet de werkelijkheid van Godsopenbaring erkende. De algemeene hiërographie

getuigt van wonderglans, waarmede men de personen omgaf in wie men tolken der Godheid meende te moeten zien, en het zal wel in de meeste gevallen ondoenlijk zijn tusschen de wordingsgeschiedenis van het geloof aan hunne goddelijke zending en die van het geloof aan de met hen verbonden wonderverhalen de grenslijn te-bepalen. Men wachte zich intusschen wèl voor de meening, alsof in de taal van den Godsdienst van ouds gesproken werd van wonderen, in dezen zin, dat daarbij te denken viel aan verschijnselen of gebeurtenissen waarbij vaste natuurwetten buiten werking zouden gesteld zijn. Al bleef de regelmaat in het leven der natuur niet onopgemerkt, de gedachte aan vaste natuurwetten kon niet opkomen, waar men zelfs aan de meest grillige mâcht der Godheid geloof kon hechten. Uit de boeken des Ouden Verbonds blijkt duidelijk, dat ook in Israël gansch andere beschouwingen omtrent het natuurleven bestonden, dan bij ons gangbaar zijn onder de heerschappij der wetenschap, die overal vaste orde zoekt. Gods werken in het algemeen worden onder het gezichtspunt van het wonderbare gesteld als נִפְלָאוֹת geenszins om daarmede eene afwijking van den gewonen loop der dingen te kennen te geven (Psalm 139 : 14, Job 5 : 9) maar enkel ter aanduiding, dat Gods werken bijzondere aandacht trekken. Het verdient intusschen opmerking dat God eigenlijk eerst als עֹשֵׂה פֶלֶא (Exod. 15 : 11) wordt voorgesteld met het oog op wat hij deed om Israël uit Egypte te leiden. Zóó traden zijne krachten of groote daden (Deut. 3 : 24, Psalm 106 : 2) als גְבוּרוֹת op ten teeken dat Hij een bijzonder plan volvoert, hetzij alleen om ook buiten den kring van het „heilige" volk indruk te maken (מוֹפֵת) hetzij om aan Israël zelf

eene duidelijke beschrijving of aanwijzing te geven (אות) van zijn verlossingsplan en wat daarmede samenhing. In gelijken zin wordt in de schriften des Nieuwen Verbonds van τέρατα, δυνάμεις en σημεῖα gesproken (Hand. 2 : 22, 2 Kor. 12 : 12). Wie in de Theologie van het Christendom, met Israëls Godsdienst in het nauwste verband, over wonderen handelt, moet in het oog houden, dat hier, gelijk elders, het wonder in de eerste plaats religieuze waarde heeft. Zóó beschouwd, moet het wonder geacht worden subjectieve beteekenis te hebben. Meenen echter sommigen op dien grond aan het wonder slechts relatieve waarde te moeten toekennen, men bedenke (F. A. B. Nitzsch t. a. p. S 180) dat de geloovige bij hier bedoelde overtuigingen aan geen tegenstelling tusschen absoluut en relatief denkt en dat met dit feit moet worden rekening gehouden bij de waardeering der wonderkwestie, als men dit godsdienstig verschijnsel niet in een metaphysisch feit wil omzetten tot groote schade van zuiver dogmatisch denken op godsdienstig gebied. Van inderdaad verbeterd inzicht in de beteekenis der wonderkwestie kan worden getuigd, als men het oog vestigt op den tijd, toen Schumann schreef: *Ueber die Evidenz der Beweise für die Wahrheit der Christlichen Religion* en Lessing antwoordde met zijn: *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft* (zie § 4 onder 5) of ook op de wijze, waarop nog meer dan 80 jaar later in ons vaderland soms met zeer scherpe wapenen werd gestreden (zie § 8 onder 3) en daarmede vergelijkt wat o. a. in Frankrijk en Zwitserland in den jongsten tijd over het wonder geschreven werd (E. Ménégoz. *La notion biblique du miracle* 1894. A. Berthoud. *Le surnaturel chrétien en regard de l'hypno-*

tisme et du spiritisme 1896. Paul Chapuis. *Du surnaturel* 1898, benevens talrijke artikelen in de *Revue Chrétienne*, *Chrétien évangélique*, *Revue de théologie et des questions religieuses* en *Année philosophique*). Ongetwijfeld heeft het Schriftdogme (zie § 45 onder 4) onder de Protestanten grooten invloed uitgeoefend op de waardeering van het wonder, eensdeels binnen en anderdeels buiten den kring der overlevering, waarvan de boeken, in den kanon des O. en N. V. vervat, de dragers zijn. Mogen al soms bij het onderscheiden standpunt, te dezen aanzien ingenomen ter zake de erkenning van het wonder, eigenaardigheden van den vorm der wonderverhalen hebben medegewerkt ter bepaling van het oordeel, moeielijk kan men ontkennen, dat dikwijls a priori het oordeel vaststond in verband met den kring, waarin en de plaats waar het wonderverhaal werd gevonden.

Meer dan menigeen duidelijk voor den geest schijnt te staan, hangt ook de opvatting van het wonder samen met de min of meer zuivere opvatting van het theïsme. Men was niet altijd op zijne hoede tegenover deïstische voorstellingen, die licht insluipen overal waar spraak is van het „bovennatuurlijke". Is het ook in dezen tijd, waarin velen in gevaar zijn met pantheïstische meeningen te dwepen, wèl noodig, dat men zich doordringe van de overtuiging dat de „natuur" wel van „God" te onderscheiden is, daarmede moet niet worden bedoeld, dat de „natuur" zelfstandig nevens en buiten God zou staan. Spreekt men van „bovennatuurlijke" en „natuurlijke" oorzaken, geenszins behoeft dat te geschieden in zoodanigen zin, dat bij laatstgenoemde aan eene werking van God niet te denken zou zijn. Indien al soms onder den invloed van deïstische mee-

ningen zulk een voorstelling werd gevonden ook waar men overigens van deïsme zich liefst vrij hield, het theïsme moet geen voedsel geven aan de dwaling van hen die in dualistischen trant God en natuur scheiden. De voortdurende werking van God in de natuur mag (Joh. 5 : 17) niet worden miskend. Heeft men terecht gezegd, dat het „bovennatuurlijke" met en in den Godsdienst gegeven is (Paul Chapuis t. a. p. 27) men kan met evenveel recht verklaren, dat in den Godsdienst zelf de overtuiging begrepen is dat de natuur niet anders dan als vrucht der werkzaamheid van God te beschouwen is. Wie aan God gelooft, gelooft aan het bovennatuurlijke maar evenzeer ziet hij in de vastheid der natuurorde de getrouwheid van God, met Chapuis (t. a. p. p. 37, 40) oordeelende dat „la fidélité est l'équivalent moral de la fixité". De behandeling van het wondervraagstuk mag wel op te meer belangstelling voortdurend rekenen, naarmate de beteekenis van het wondergeloof in de geschiedenis der menschheid te beter erkend wordt.

2. Geschiedenis van het wondergeloof. Al heeft de magie zich ook menigmaal gehandhaafd, waar animistische of spiritistische beschouwingen van het leven der natuur niet meer algemeen gangbaar waren, toch mag wel beweerd worden, dat in deze voorstellingen de vruchtbare bodem te vinden is van de thaumaturgie, wier geschiedenis zich kenmerkt door eene opmerkelijke eentoonigheid. Het verdient aanbeveling, de geschiedenis van het wondergeloof niet met die der magie te vereenzelvigen, maar eerst daar haar een aanvang te doen nemen, waar — al zij het ook op primitieve wijze — de overtuiging zich verhief, dat in de natuur

iets anders te zien is dan het spel van willekeurig optredende of terugtredende geesten. Nevens het monotheïstisch geloof dat in Israël zich ontwikkelde, heeft ongetwijfeld de wijsgeerige geest, die onder de oude Grieken werkzaam was, krachtig medegewerkt, om reeds in de oudheid het denkbeeld te vestigen dat in het leven der natuur een geregelde loop niet te miskennen is. Voor de magische natuurbeschouwing bestaat eigenlijk het wonder niet, dewijl op dat standpunt alles wonder kan heeten. Er moet eenig begrip of ten minste eenig besef aanwezig zijn van in de natuur zelve werkzame causaliteit, zal men in bepaalde verschijnselen het wonder meenen te zien optreden. Daarmede wordt dan nog in geenen deele het „natuurlijke" tegenover het „bovennatuurlijke" geplaatst — eene tegenstelling, die eerst dan beteekenis krijgt als men zich bedoelde causaliteit in het leven der natuur in den vorm van vaste wetten begint voor te stellen. De besliste erkenning eenerzijds van de vastheid der natuurwetten en anderzijds van het wonder, als door de Godheid gewilde inbreuk op die vastheid, leidde tot eenen hevigen strijd. Het is wel opmerkelijk, dat reeds Augustinus het gevaar van dien strijd erkende, blijkens zijne opmerking dat het wonder niet tegen de natuur op zich zelve strijdt, maar enkel tegen de natuur zoo als wij haar kennen (*De utilitate credendi* 16. *De civitate Dei* 21, 8). In pantheïstische kringen kon dit denkbeeld bijval vinden, als bij Scotus Erigena (*De divisione nat.* 4, 9. 5, 23), maar overigens moest wel onder de Christenen de idee van het wonder, als in volstrekte tegenstelling met dat van vaste natuurorde, worden vastgehouden, sinds apologeten en kerkvaders het recht des Christendoms

en het gezag der Kerk op de erkenning van het wonder hadden leeren bouwen. Al schijnt zoowel Origenes in het Oosten, als Augustinus in het Westen min of meer bezwaard geweest te zijn omtrent de kracht dezer bewijsvoering (S. F. Nitzsch. *Augustinus' Lehre vom Wunder* 1865. H. Schmidt. *Origenes und Augustin als Apologeten* in Jahrb. für Deutsche Theol. 1863 S. 302), het kan ons niet verwonderen dat de Katholieke Kerk ook tegenover de volken, die zij voor het Christendom won, zich met praktisch gelukkig gevolg aan deze beschouwing hield. De leeraars der Middeleeuwen achtten zich diensvolgens geroepen om de voorwaarden te omschrijven waaraan het wonder te voldoen had, zou het kracht hebben als „divinitatis testimonium" (Albertus Magnus. *Summa Theol.* p II tr. 8 qu. 30 m. I art. I. Thomas van Aquino. *Summa Theol.* P. I qu. 105 art. 6—8 en qu. 110 art. 4). Het moest dan wezen miraculum rigorosum, d. i. een zoodanig mirakel dat geschiedt of is tegen de orde der natuur. Door Protestantsche theologen werd in de 17de eeuw in gelijken trant over het wonder gehandeld, soms als door Quenstedt (*Theol. Did. Polem. I*) met eene onderscheiding tusschen wat rechtstreeks door God, of door menschen krachtens van God afdalende buitengewone krachten, geschiedt, of ook wel door booze geesten, die Gods werkzaamheid volgens reeds in vroegeren tijd uitgesproken meening met min of meer gelukkig gevolg trachten na te doen. Slechts zelden werd, als door Buddéus (*Inst. Theol. Dogm.* II c I § 28—30) het wondergeloof in den tijd der Protestantsche scholastiek op wijsgeerige wijze verdedigd tegenover den aanval daarop gericht door Spinoza (*Tract. theol.-pol.* c 6) die

naar de beginselen zijner Godsleer (zie § 4 onder 2 en § 34 onder 3) niet wilde weten van eenige tegenstelling tusschen God en natuur en dus het wonder verwierp, met opmerkingen betreffende de inrichting der natuur en onze onvolledige kennis van de natuurkrachten, die dikwijls in lateren tijd zijn herhaald, ook door de zoodanigen die overigens Spinoza in zijne Godsleer niet volgden. Met bijzonderen nadruk kwam hij op tegen de meening, dat men in het wonder een bewijs voor de waarheid van het Christendom kon vinden. Reeds door Calvijn was trouwens, al heeft hij (*Inst. Chr.* I. 8, 5) ook met het oog op Mozes het wonder beschouwd als bewijs van goddelijke zending, in de verheffing van het „testimonium Spiritus Sancti" een andere grondslag voor de erkenning van het recht der waarheid gelegd, en men kan er zich niet over verwonderen, dat waar de H. Schrift als regel des geloofs werd erkend bij de gedachte aan uitspraken en mededeelingen als men o. a. vindt Exod. 7 : 11, 22, 8 : 7, Deut. 13 : 2, Matth. 7 : 22, 24 : 24, Hand. 8 : 11, 2 Thess. 2 : 9 de overtuiging zich vestigde, waarvan Gerhard de tolk was, toen hij schreef: „miracula, si non habeant doctrinae veritatem coniunctam, nihil probant" (*Loci communes* T XII p 107). Men kan het oog niet sluiten voor het feit, dat dergelijke opmerking wel geschikt is om de bewijskracht van het wonder als geloofsbrief te verzwakken, gelijk dan ook onder theologen sinds de 17de eeuw, zelfs onafhankelijk van eene wijsgeerige kritiek als door Bayle, Hume, Lessing en anderen ten aanzien van de wonderverhalen geleverd werd, van lieverlede met meer duidelijkheid viel op te merken. Tegenover plaatsen als Rom. 15 : 18, 19,

Hebr. 2:3, 4 werd de aandacht gevestigd op de Joden, die in weerwil van Jezus' wonderen in hun ongeloof volhardden en op Jezus zelf, die het „gelooven zonder zien" (Joh. 20:29) roemde, en verbood ruchtbaarheid aan zijne wonderen te geven (Matth. 9 : 30, Mark. 3 : 12, 5 : 43, 7:36) gelijk ook op Paulus, die (1 Kor. 1:22) in iets anders dan teekenen zijne kracht zocht, al verwierp hij ze niet (2 Kor. 12:12). Men mag er zich wel over verwonderen (Prof. Hoekstra. *Christelijke geloofsleer* 1898 I bl. 172) dat ook nog in onzen tijd sommigen meenen te kunnen volstaan met de wonderen eenvoudig als de geloofsbrieven van Profeten en Apostelen te beschouwen. Maar met de wijziging der theologische inzichten op dit punt is de wonderkwestie zelve geenszins uit den theologischen strijd verdwenen. Reeds door Leibniz (*Essai de Theodicée* I 54) was — in overeenkomst met de in de Talmud-theologie (zie § 31 onder 4) ontwikkelde wonderen-praedestinatie — de kiem van het wonder beschouwd als van den aanvang af in de schepping aanwezig, in gelijken zin, als waarin Augustinus van de „rationes seminales" van het wonder had gesproken. Bij zoodanige beschouwing wordt het wonder feitelijk in de natuur zelve opgenomen, en dat wel niet eenvoudig als middel, maar als hebbende zijn doel in zich zelf.

Reeds toen in ons vaderland (zie onder 1) meer dan 30 jaar geleden over de mogelijkheid van het wonder opzettelijk gestreden werd, bleek duidelijk, dat men te zeer naar den geloofsbrief van het wonder zelf zocht, om nog, op scholastische manier, in het wonder op zich zelf zonder meer den geloofsbrief van het Christendom te kunnen vin-

den. Het was de hoofdvraag, of men recht heeft het Christendom te blijven aanbevelen, als men voor het „bovennatuurlijke" geen plaats heeft in zijne wereldbeschouwing. Voor en tegen de „moderne theologie" of „moderne richting" werd gestreden, in naam niet van eene apologetiek die deugdelijke uitwendige bewijzen voor het Christelijk geloof zocht, maar in naam van overtuigingen waarbij het om eene bepaalde opvatting van dat geloof zelf te doen was. Werd eenerzijds op de wijsbegeerte der ervaring gewezen (A. Pierson. *De oorsprong der moderne richting* 1862) om aan te toonen, dat alles eene „natuurlijke" oorzaak heeft, anderzijds (Anastasio. *Christendom en empirisme* 1862) werd de oude vraag herhaald: wat is het eerst geweest het kuiken of het ei"? om aan te dringen op zulk een geloof, dat de „eerste oorzaak" ook in het geheel der wereldbeschouwing niet wenscht voorbij te zien. Er werd op gewezen (A. T. Reitsma. *De moderne theologie beoordeeld uit het standpunt der moderne natuur- en wereldbeschouwing* 1862) dat in dezen strijd over de mogelijkheid van het wonder het Godsbegrip zelf betrokken is. Met het scheppingsgeloof werd het wondergeloof in verband gesteld. Ook toen de „moderne theologie" de periode van haar positief optreden aanving (Agricola. *Godsdienstig geloof zonder wondergeloof* en *Het godsdienstig geloof. Gedachten over het godsdienstig geloof naar de moderne richting* 1865) bleek dat zij zelve in hare verwerping van het wonder iets anders bedoelde, dan een roof te plegen in het tuighuis der apologetiek. Niet minder duidelijk bleek de principiëele beteekenis van het verschilpunt dat de partijen verdeelde in den strijd tusschen Opzoomer en Doedes in 1865 en 1866

geen bewijskracht ontleenen aan overtuigingen als „dat de Heilige Geest de beste natuurkenner is" of dat Jozua toch ook wel „verstand van sterrekunde" had ([22]). Geen kerkelijk leerstuk betreffende onfeilbaarheid hetzij van Paus, hetzij van Schrift of Confessie mag het onderzoek beheerschen, dat waarlijk te veel moeielijkheden oplevert, om nog te worden bezwaard met vooroordeelen, waaraan slechts — in den theoloog ten minste — laakbare onkunde waarde kan hechten.

Wij moeten ons omtrent den stand van zaken geen illusie maken. Ik beaam geenzins de bewering dat onze tegenwoordige Faculteit van Godgeleerdheid „vleesch noch visch" ([23]) is maar toegestemd moet worden dat in haar de Israëlietische en de Christelijke Theologie op eenen bodem van wetenschappelijk onderzoek geplaatst zijn, waaraan — om bij mijne persoonlijke herinneringen te blijven — vóór 40 jaar noch mijne hoogvereerde Utrechtsche leermeesters noch mijne — hoewel ten deele nog al vrijzinnige — Arnhemsche examinatoren dachten. Van Israëls theologie werd destijds — vóór het optreden van Kuenen — helaas! weinig werk gemaakt. De Christelijke Theologie werd met algemeene Godsdienstwetenschap niet in verband gebracht. Er was reeds veel in het buitenland geschreven, dat eenen nieuwen, stormachtigen tijd aankondigde, maar de nieuwigheden, waarmede men destijds in ons vaderland zich druk maakte, waren meerendeels nog van vrij onschuldigen aard. Velen begonnen iets te begrijpen van de macht der kritiek, maar zeer zeldzaam waren zij, die de omwenteling te gemoet zagen, waardoor ons theologisch hooger onderwijs is geworden, wat het is.

De geschiedenis komt op hare schreden niet terug. In het historisch gewordene zal men zich moeten schikken, tenzij men lust hebbe in eene repristinatie, waarvan het mij met den dag duidelijker wordt, dat zij geen wezenlijke eer kan behalen dan op den bodem van Rome. Met beginselen laat zich niet spelen, zonder groote zedelijke schade. Het Protestantisme kan niet weigeren de rechten der kritiek onomwonden te erkennen, al heeft het reden genoeg om doldriftigen onder zijne zonen te waarschuwen voor het streven, om alles omver te halen, alsof niets meer heilig zou te achten zijn. Magna est veritas et praevalebit. Bij onwaarheid kan niemand belang hebben, wien het belang van Godsdienst en kerk ter harte gaat. Zou men overal alles onderzoeken behalve op het gebied, waar de wortel ligt van ons geestelijk leven? Zou men meenen God te eeren met de vrees, om de volle waarheid onder de oogen te zien? Het geloof, dat ons behoudt, is sui generis. Het is geen kind der wetenschap en het wordt door geen wetenschap gedood, als het werkelijk levenskracht bezit. Wij vragen de wetenschap niet om een God die de wereld schept — en evenmin om eenen Messias die den vrede schept in ons hart. Wat is de wetenschap anders dan het middel, om te leeren kennen wat is en zich openbaart rondom ons en in ons? Het Christendom is er in de wereld en het volbrengt zijnen zegevierenden loop van eeuw tot eeuw. De Christen is er en roemt in zijn geloof met eene zekerheid, welke de man der wetenschap hem zou kunnen benijden. Christus is er, gisteren en heden dezelfde en tot in eeuwigheid (24). God is er, uit Wien, door Wien en tot Wien alle dingen zijn (25).

Het is niet aan ons, de werkelijkheid te handhaven of waarborgen voor de waarheid te zoeken. Indien wij slechts toezien, dat waarheid noch werkelijkheid door onze schuld schade lijde. Dit geschiedt slechts al te dikwerf. Nu eens wordt de eer van het heilige aangerand door den waan, alsof wij Gods verborgenheden kunnen uitvinden. Dan weer meenen wij, dat het vuur op den haard van ons gemoed wel branden zal, al wordt daarop geen nieuwe brandstof telkens aangebracht. Soms verleidt ons overprikkelde ijver tot daden, waarover de wijsheid glimlacht of de reinheid bloost.

Waarlijk — God wordt kwalijk door ons onverstand, noch minder door onzen hartstocht, gediend. Wij moeten ons niet laten leiden door den geest des tijds, maar ook niet weigeren te erkennen, dat God zijn werk doet ook in vormen van onzen tijd.

Het is immers niet buiten Hem geschied, dat van onderscheiden zijden stof werd aangebracht, die den historicus tot vernieuwd onderzoek riep, bij den criticus nieuwen twijfel wekte, den dogmaticus tot nadere bepeinzing noopte. Men kan niet langer de algemeene wetenschap van godsdienstig en zedelijk leven verwaarloozen, als men de Christelijke Theologie beoefenen wil. Ik zou vreezen voor een geslacht, dat zijn heil verwacht van een Christendom, dat zijne toekomst meent verzekerd te zien, hetzij in eene vernieuwing der scholastiek, hetzij in eenen nieuwen vorm van overspannen mystiek. En evenmin acht ik het raadzaam te meenen, dat voortaan geestdrift uitsluitend voor de praktijk des levens zal vergoeden, wat men te kort komt in billijke waardeering van het recht en den plicht van grondig na-

denken over de beginselen, waarop het Christelijke leven gebouwd is.

Mijns inziens is onze Theologie niet zonder historische noodzakelijkheid geleid op den weg, waarop zij zich thans bevindt. Het kon niet blijven zooals het was gedurende mijn studietijd. Niet enkel op het gebied van den Staat, maar ook op dat der theologische wetenschap zelve waren van lieverlede veranderingen tot stand gekomen, die tot den nieuwen toestand onweerstaanbaar drongen. Menigeen wierp zich als raadgever op, om het rechte pad te wijzen aan den hedendaagschen beoefenaar der Christelijke Theologie. Ik heb nog geen gids ontmoet, met wien ik het zou durven wagen buiten de ons aangewezen baan. De hernieuwde krisis in den boezem van het Protestantisme is mij een teeken te meer, dat voorzichtig beleid ons voor alsnog tot behoud van het bestaande — hoe gebrekkig het zij — moet dringen. Indien slechts het sublimia curo meer aller leus ware! Men loopt tegenwoordig groot gevaar ook de studie der Theologie te bederven door het jagen naar eene veelheid van atomistische kennis, waarbij het verheven doel der algemeene wetenschappelijke ontwikkeling wordt voorbijgestreefd en het verwondert mij niet, dat menig jeugdig commilito soms verbijsterd staat voor den theologischen berg, dien hij te beklimmen heeft. Ach! waarom wordt het schoone doel der theologische opleiding zoo dikwerf voorbij gezien? „Hooger onderwijs omvat de vorming en voorbereiding tot zelfstandige beoefening der wetenschappen en tot het bekleeden van maatschappelijke betrekkingen, waarvoor eene wetenschappelijke opleiding vereischt wordt" (26). Dat geldt ook van onze Theologie, en in den regel mag

wel als de betrekking, waaraan hier te denken valt, het herder- en leeraars-ambt in eene gemeente beschouwd worden. Wat heerlijke roeping! Waarlijk het was niet, omdat ik haar gering achtte, dat ik niet aanstonds, toen ik tot de Evangeliebediening was toegelaten, mij aan haar ging wijden, of ook dat ik na 16 jaar van haar afscheid nam — om mijn tegenwoordig ambt te aanvaarden (27).

Voor u M. H. opende zich sinds langeren of korteren tijd dat schoon verschiet. Uw doel is uwe ernstige toewijding waard. Ik verberg u niet, wat gij u zelven niet ontveinst, dat het niet weinig inspanning kost u voor te bereiden tot eene vruchtbare bediening van het heilig ambt, dat gij zoekt. De examenvrees verliest haren prikkel niet in onzen tijd, die in zijne examen-woede niet weinig ellende te weeg brengt. Ik wenschte wel, dat het woord examen niet meer genoemd behoefde te worden, om des te meer nadruk te kunnen gelegd zien op het ernstig onderzoek, waaraan het leven zelf ons onderwerpt, als wij voor geen examen ons meer hebben aan te geven.

De evangeliedienaar inzonderheid wordt gewaar, hoe ernstig dat onderzoek is, waaraan wij in het ambtelijke leven onderworpen zijn. Geen ambt zóó vrij en daarom zóó zwaar. Geen ambt zóo elastisch en toch zóó bindend. Wie noemt al de terreinen op, waarop de herder en leeraar der gemeente geen vreemdeling zijn mag? De dienaar des Woords, ervaren in de talen onzer Heilige Schriften, mag wel een man des woords ook in zijne moedertaal zijn. Hoe ontstemt ons de prediker, die niet schijnt te weten, wat hij zegt! De katecheet, die de kinderen der gemeente onderwijst, mag evenmin als eenig onderwijzer der jeugd

ooit vergeten, dat enkel het allerbeste goed genoeg voor kinderen is. Hoe droevig doet het ons aan, als hij niet in staat blijkt te zijn de lammeren der kudde te weiden! De voorganger der gemeente komt in aanraking met allerlei menschen, allerlei toestanden, allerlei belangen. Wat is hij eene droevige figuur, als men in hem verlegenheid merkt! De herder der schapen moet eenen diepen blik in het leven der menschenziel kunnen slaan. Hoe diep is hij te beklagen, als hij den toegang tot de harten niet weet te vinden! De dienaar van een Godsdienst, als die alleen door onzen Heer Jezus Christus gesticht kon worden, moet overal de eer hoog houden van de heiligheden van zulk eenen Meester. Wat jammerlijke vertooning, als hij geen zout (28) in zich zelf heeft, als het heilige vuur hem vreemd is, dat branden moet in het hart van den getrouwen dienaar van Hem, die voor ons Zijn leven gaf!

Waarlijk, het oude woord heeft wel recht: oratio, meditatio et tentatio faciunt theologum en het schijnt mij meer dan moeielijk toe in kort bestek samen te vatten wat al oefening in velerlei kunst van de hoogste soort den toekomstigen Evangeliedienaar bezig moet houden — en dat te meer, als hij later handelen wil naar het verstandige woord: artis est artem celare.

Wanneer ik het veld uwer studiën M. H. als een doolhof beschouwde, ik zou wenschen u den draad van Ariadne in handen te kunnen geven. Maar anders stel ik mij uw arbeidsveld voor. Een enkele wenk kan voldoende zijn, meen ik. Wees u zelf en zorg er vooral voor iemand te zijn. Waar ook kerk en wetenschap tegenover elkander gesteld kunnen worden met meer of minder recht, zeker

niet waar het den eisch geldt, in nadrukkelijken zin u zelf te zijn. De rechten der individualiteit worden door de besten onzer tijdgenooten op verschillend gebied hoe langer hoe meer geëerd ook dáár, waar overigens de sociale zin terecht krachtig ontwaakte. Zoek naar eigen aandrift uwen weg in uwe studiën, oefen u in de kunst, het goede, het schoone, het ware te grijpen, waar gij het vindt. „Wetteloosheid" — heeft iemand gezegd — „is mogelijk voor de akademie de beste wet van allen" ([29]). Ik zou het kunnen beamen, als ik mij daarbij u mag voorstellen, als u zelven de wet stellende in eene zelfbeperking, waarin het geheim der kracht schuilt, en in eene uitbreiding tevens van het gebied, waarop uw geest zich beweegt, waarbij gij niets onopgemerkt laat, dat u van dienst kan zijn bij de voorgenomen levenstaak.

Den geest te verrijken met vruchtdragende kennis, het gemoed te sterken in elken strijd van verstand en hart, den wil te heiligen tot alle goed woord en werk, het kan niet anders dan bevorderlijk zijn tot de vorming van Godsdienstleeraren, zoo als ook het geslacht der toekomst ze noodig zal hebben. Hoe nietig schijnt mij het verschil tusschen wat vóór 40 jaar van mij geëischt werd bij de toelating tot de Evangeliebediening en wat u wordt opgelegd in dezen tijd, als ik denk aan de eischen, die de aard der zaak zelf den trouwen Evangeliedienaar van jongs af stelt! Hoe ijdel schijnt mij al het geschrijf van de laatste helft dezer eeuw over de opleiding van predikanten, als ik mij voor den geest stel hoe God zelf zijne dienaren kweekt in den strijd van denken en leven, waarvan — als niet alles mij bedriegt — thans beter dan ooit onder de akademische jon-

gelingschap wordt begrepen, dat zeker niet de minst ernstige periode ingewijd wordt als men onder de akademieburgers eene plaats gaat innemen. Tracht tijdig de juiste „formula vitae" en de rechte „ratio studii" te vinden en neem u zelf gedurig en zorgvuldig waar, om te weten, of gij haar met strenge nauwgezetheid van gewetenstrouw volgt.

U in uw loffelijk streven naar het verkrijgen van een zelfstandig, geestelijk, theologisch karakter te mogen dienen met wat ik heb en wat ik ben, blijf ik mij M. H. tot eer en tot vreugde rekenen. Laat ons werken zoolang het dag is, de nacht komt, waarin niemand werken kan ([30]). Gods zegen krone uw werk en het mijne!

AANTEEKENINGEN.

(1). „Wie der Gott Israels im alten Testamente es bildlich also geordnet hat dass alle Glieder seines Volkes einen blauen Faden in den Saum ihres Kleides zögen daran er sie erkennen wollte, so zieht sich auch durch unsre Reihen ein Faden der sie zusammenhält, der Faden christlicher Freudigkeit an dem Werke zu dem wir berufen sind. Ein helles Auge, ein warmes Herz, ein reiner Wille, heissen die Grundtöne seiner Farbe" (Eduard Reuss. *Reden an Theologie Studirende im akademischen Kreise gehalten.* 2e Aufl. S 79).

(2). Reuss. t. a. p. S 121, 26.

(3). Reeds in de eerste helft van 1857 had ik mij als Adjunct-Directeur aan het zendingshuis van het Nederlandsche Zendelinggenootschap voor een jaar verbonden. Zie Prof. Kruijf. *Geschiedenis van het Nederlandsche Zendelinggenootschap en zijne zendingsposten.* 1894 bl. 453.

(4). *Geschiedenis der Noord-Nederlandsche Letteren in de 19de eeuw.* In biographieën en bibliographiën 1830—1880. Derde deel. bl. 7.

(5). Dr. J I. Doedes. *De theologische studiëngang geschetst.* Methodologische brieven aan een student in de Godgeleerdheid, ter lezing aangeboden ook aan jonge predikanten (herziene uitgaaf 1882 bl. 100).

(6). Rom. 10 : 17.

(7). Hebr. 4 : 12.

(8). Dr. Franz Theremin. *Abendstunden.* 4te Ausgabe S. 134. *Die geistliche Beredsamkeit.* Behartiging verdient nog altijd, wat wij dáár (S 140 u. s. w.) lezen: „die geistliche Beredsamkeit ist nichts anders als das Ausströmen des innern geistigen Lebens, welches vom Geiste Gottes erzeugt und welches täglich genährt werden muss durch Busze, Gebet und Lesen des göttlichen Wortes. Wo dies innere Leben nicht vorhanden ist, da kann die geistliche Beredsamkeit nichts anders seyn, als ein Gaukelspiel, als ein Versuch die Zuhörer, die im Dunkel sitzen und vor Frost zittern, glauben zu machen, dasz sie erleuchtet und erwärmt würden. Eine solche Täuschung, wenn es auch gelänge sie hervorzubringen, wird niemals lange dauern; denn das sagt doch am Ende einem jeden sein Gefühl, ob er sieht oder nicht, ob ihm warm ist, oder ob ihn friert. Wie hingegen aus der Flamme, durch ihre natürliche, nothwendige Wirkung, Licht und Wärme strömt, so wird auch das geistige Leben, wo es vorhanden ist, von selbst in der Rede hervortreten; und es wird auch dadurch seine innere Herrlichkeit offenbaren, dasz es unter den verschiedensten Formen sich mittheilt und dasz keine derselben ihm etwas Wesentliches geben oder nehmen kann. Wendet es sich an den Verstand, um die Einsicht zu befestigen, so wird es nicht der Wärme ermangeln; wendet es sich an das Herz um Gefühle zu erwecken, so wird auch in diesen die Klarheit nicht vermiszt werden. Nimmt der Geist den erhabensten Zwung, so wird doch das Evangelium dadurch nicht erhabener erscheinen, als es durch sich selber ist; und erhaben wird es bleiben, auch wenn es in dem einfachsten, schmuchlosesten Gewande erscheine".

Al wordt ook het standpunt van Theremin (1780—1846) in zijn *Demosthenes en Massillon* reeds gerekend tot de „geschiedenis der kanselwelsprekendheid" (J. J. van Oosterzee. *Theorie en praktijk der Evangelieprediking in het hedendaagsche Duitsch-*

land in: Nieuwe Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie II bl. 271) zeker mag wel ook ten onzent de nagedachtenis in eere blijven van dezen Berlijnschen predikant, in wien eigenaardigheden van den Franschman — hij stamde af van eene familie van „refugiés" — en den Duitscher op schoone wijze vereenigd waren, en die in zijne verhandeling: *Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik* (1814) gedachten uitsprak, als welke in 1818 door Klein werden ontwikkeld (*Die Beredsamkeit des Geistlichen, eine Nachfolge Christi*). Het zal geen predikant of wie dat hoopt te worden schaden, met deze homiletische studiën van het begin dezer eeuw kennis te maken. Men kan dan ook leeren minder, dan wel eens geschiedde, het werk van dien tijd in ongunstig oordeel te generaliseeren.

(9). Reeds in 1828 werd in een commissoriaal rapport verklaard, dat „leemten en gebreken waren zigtbaar" geworden in het Koninklijk besluit (ten onrechte meestal wet genoemd) d.d. 2 Aug. 1815 tot regeling van het hooger onderwijs. Daarom werd ook reeds in 1854 (zie *Verzameling van wetten en besluiten op het hooger onderwijs in het Koningrijk der Nederlanden.* 2e dr. 1862. Utrecht. van der Post. Voorrede) de „nieuwe wet" — die eerst in 1876 verscheen — door bevoegde beoordeelaars van zaken en tijden verwacht. Trouwens, er waren in dit Besluit bepalingen, die zoowel met de grondwettige vrijheid der kerk, als met de grondwettige gelijkstelling der kerkgenootschappen, reeds in 1815, strijdig waren (Prof. Scholten. *De Godgeleerdheid aan de Nederlandsche hoogescholen.* 1877 bl. 11). Hierbij moet intusschen worden opgemerkt dat reeds, zoo als door art. 9 van het Koninklijk Besluit van 27 Mei 1830, hinderlijke voorschriften waren opgeheven — wat 5 December 1854 en andermaal 29 November 1871 door Thorbecke op handige manier respectievelijk tegenover de Heeren van Lennep en Hoffmann werd opgemerkt (zie Dr. H. J. Betz. *De Faculteit der Godgeleerdheid.* 1890 bl. 7, 9). Ook werd in eenige bezwaren voorzien door een Koninklijk Besluit van 1825 ter ampliatie van het in 1816 vastgestelde *Re-*

glement op het examen en de toelating tot het leeraarambt in de Hervormde Kerk, waarbij dan moet worden bedacht, dat in 1831 een herzien examen-reglement verscheen, dat door de Synode in 1854 wederom door een nieuw werd vervangen (daarna kwam in 1874 eene herziening van dit reglement, die slechts 5 jaar kracht behield en 9 Aug. 1879 wijken moest voor het nù vigeerend *Reglement op het examen ter toelating tot de Evangeliebediening in de Nederlandsche Hervormde Kerk*). Aan de Synode der N. H. Kerk komt de lof toe, dat zij door hare wetgeving op dit punt krachtig heeft medegewerkt om het peil van het theologisch onderwijs boven de hoogte van 1815 te verheffen.

Ik herinner mij niet, dat ik onder mijne tijd- en studie-genooten van 1853—1857 veel hoorde spreken over het rapport der commissie benoemd bij Koninklijk Besluit van 15 Januari 1849, die in art. 12 van haar ontwerp slechts vier faculteiten erkende, terwijl zij in art. 13 bepaalde: „Hierbij komt eene Godgeleerde Faculteit, uitsluitend bestemd ter vorming der Godsdienstleeraars van het Hervormd Kerkgenootschap" met bijvoeging van een art. 14: „Voor alle andere kerkgenootschappen, die het verlangen, worden aan een of meer der Hoogescholen, hetzij een bijzondere Faculteit, hetzij een of meerdere leerstoelen opgerigt". Het bleef in elk geval bij het oude.

(10). Toen gold nog art. 5 van een Koninklijk Besluit van 1826 aldus luidende: „Tot het verkrijgen van den graad van candidaat in de Letteren, voorbereidend voor de studie der Godgeleerdheid en voor die der Rechten zal voor de Faculteit der wis- en natuur-kundige wetenschappen een examen worden afgelegd over de gronden der reken- en stelkunst, alsmede over die der meetkunde, met insluiting der platte driehoeksmeting." Deze bepaling is eerst kort vóór den val van het Koninklijk Besluit van 1815 opgeheven, zeker niet zoozeer omdat men geen heil meer zag in het: „de dienaar van Gods Kerk moet algebraïsch weten hoe volgens a+b zijn preeken af te meten" wat men met den heer H. M. C. van Oosterzee in zijn in de „Stemmen van Waar-

heid en Vrede" in 1876 geplaatst belangrijk woord over de *voormalige opleiding van leeraars voor de Hervormde Kerk door het hooger onderwijs in Nederland* zeker als scherts kon laten gelden.

Voorts had men naar art. 73 van het Besluit van 1815 den reeds genoemden graad van candidaat in de letteren te behalen. Maar volgens art. 96 waren de vereischten tot den graad van candidaat in de letteren „naar gelang der bedoelingen" onderscheiden. Als voorbereidende graad voor de studie der Godgeleerdheid werd tot dit candidaatschap (naar art. 98) gevorderd 1°. een examen over de nederduitsche, grieksche, latijnsche en hebreeuwsche letterkunde en over de grieksche en hebreeuwsche oudheden — dat gelijk andere examens volgens art. 101 zonder uitdrukkelijke vergunning van Curatoren niet dan in de latijnsche taal mocht worden afgenomen — 2°. het bewijs, dat men bovendien met vrucht de lessen over de redeneerkunde en de algemeene geschiedenis gehouden had. Wilde men dan in de Godgeleerdheid den graad van candidaat bekomen, in art. 82 was daartoe bepaald, dat vereischt werd 1°. een examen in de natuurlijke godgeleerdheid, kerkelijke geschiedenis en algemeene leer van den christelijken Godsdienst 2°. een bewijs, dat men buitendien de lessen over de bovennatuurkunde, de zedelijke wijsbegeerte (hetzij bij den hoogleeraar in het natuurregt, hetzij bij den hoogleeraar in de wijsbegeerte) en de oostersche letterkunde buiten het hebreeuwsch had bijgewoond. Ook voor dit examen was het gebruik der latijnsche taal voorgeschreven. Over het doctoraal examen in de Theologie — dat zonderling genoeg tegenover het candidaats-examen, uit het oogpunt van den examinandus beschouwd, in minder gunstige conditiën was dan thans, dewijl eerst daarbij de uitlegging van Oud en Nieuw Testament te pas kwam, kan hier gezwegen worden, dewijl het evenmin als nù door de Hervormde kerk voor de toelating tot het proponents-examen geëischt werd. Het *Reglement op het examen ter toelating tot de Evangeliebediening in de N. H. Kerk* van 27 November 1854 — onder welks heerschappij mijn proponentsexamen viel — bond (tot 6 Januari 1872) de Utrechtsche candidaten aan de Kerkbesturen van Utrecht, Gelderland en Over-

ijssel. De aangifte had plaats bij den Secretaris van het Provinciaal kerkbestuur van Utrecht. Voor zoover men niet onder de Theologiae doctores was opgenomen, moest men behalve het diploma van het candidaats-examen bij de aangifte tot het examen het bewijs overleggen, 1°. dat men na het bekomen van den daartoe voorbereidenden graad drie jaren in de Godgeleerdheid had gestudeerd. 2°. dat men de lessen der hoogleeraren over de uitlegging van het O. en N. Testament gedurende drie jaren, die over de kerkelijke geschiedenis, de bijbelsche en leerstellige Godgeleerdheid, de christelijke zedekunde en de practische Godgeleerdheid, inzonderheid de predikkunde gedurende twee jaren en daarenboven de lessen over de theologische encyclopaedie en methodologie, de uitlegkunde en de oordeelkunde des Bijbels, de geschiedenis der bijbelboeken en de natuurlijke Godgeleerdheid had bijgewoond. Bij dit bewijs moest blijken „van het vlijtig waarnemen der lessen, van het respondeeren en van gemaakte vorderingen". Bovendien werd gevraagd bewijs van twee malen onder voorzitting van een der hoogleeraren gepredikt te hebben, bewijs van goed zedelijk gedrag, door de Godgeleerde faculteit af te geven, eene door de hoogleeraren onderteekende opgave van de gedeelten der H. Schrift welke bij de bijgewoonde lessen over de uitlegging des Bijbels behandeld waren, alsmede eene kerkelijke attestatie, mede inhoudende, dat men meer dan twee jaar lidmaat was van de Hervormde Kerk. Het examen zelf, zoo van doctoren als van candidaten in de Godgeleerdheid, ging over de uitlegging des Bijbels „waarbij blijken gevorderd werden van genoegzame bekendheid met de geschiedenis der Bijbelboeken, waaruit de opgegeven (acht) hoofdstukken genomen waren en van geoefendheid in de bijbelsche oordeelkunde", over de bijbelsche geschiedenis en de geschiedenis van de Kerk en hare leerstellingen, bijzonder ook met betrekking tot ons vaderland, over de leerstellige Godgeleerdheid, bij welk onderzoek vooral in aanmerking moest komen „het bijbrengen van Evangelische bewijzen tot staving der waarheid ook met betrekking tot de kenmerkende en onderscheidende leerstellingen der N. H. Kerk", over de Christelijke zedekunde en over de practische Godgeleerdheid, bijzonder

de predikkunde, terwijl de examinandus „door overlegging van een schriftelijk opstel en door mondelinge voordragt" van zijne geschiktheid voor den predikdienst moest doen blijken. Zóó was het destijds.

(11). t. a. p. Tweede deel. bl. 52.

(12). Zie o. a. Dr. H. J. Betz t. a. p. (onder 9) bl. 42.

(13). Zie o. a. Dr. F. L. Rutgers. *Vrije theologische studie voorgestaan en verdedigd van wege de Nederlandsche Hervormde predikantenvereeniging.* 1878. Men lette hierbij op de verklaring van den schrijver „dat alleen wat de hoofdzaak aangaat het hier geschrevene voor rekening van de predikanten-vereeniging komt" (bl. 6) die ook „geenszins de bedoeling had om zich tegen het studeeren aan eene universiteit te verklaren" (bl. 4).

Nog in het tegenwoordig jaar bleek, dat genoemde predikanten-vereeniging aan de hierin uitgesproken zienswijze getrouw bleef. Overigens zij hierbij nog opgemerkt, dat het betoog van Dr. Rutgers in het bijzonder gericht was tegen het in Januari 1878 voorloopig vastgestelde herzien *Reglement op het examen ter toelating tot de Evangeliebediening* in verband met de *wet op het hooger onderwijs* van 1876. Merkwaardig is dat de schrijver (bl. 31) geen geringen last op de schouders der Provinciale kerkbesturen wil gelegd zien, ingeval iemand tot de Evangeliebediening wil worden toegelaten in de N. H. Kerk, zonder het gewone candidaatsdiploma te kunnen inleveren.

(14). Het is niet gemakkelijk zich een juist oordeel te vormen omtrent de belangstelling van onze vaderen in kennis en wetenschap, ook wat de Godgeleerdheid aangaat. De veelheid der akademies en „illustre scholen" in den ouden tijd wordt zeker niet volkomen juist gewaardeerd, als men voorbijziet, dat de VII Provinciën ook ten aanzien van hooger onderwijs hunne macht, niet altijd vrij van onderlingen naijver, wilden doen gelden.

Er is nog altijd behoefte aan licht voor wie nauwkeurig de oude toestanden ten onzent ook op dit gebied wil kennen en toejuiching verdient het daarom, dat bij sommigen juist deze soort van historische onderzoekingen tegenwoordig in den smaak schijnt te vallen. In de eeuwen, die het Koninklijk Besluit van 1815 voorafgingen, bleef de praktijk zich zelve zeker niet altijd en overal gelijk, wat de kerkelijke examens aangaat in de Gereformeerde kerken dezer landen, zoo min wat het peremtoire — het eigenlijke kerkelijke examen — als het reeds in 1586 door de Haagsche Synode ingestelde praeparatoire examen betreft. Dat testimonia van professoren noodig waren, wilde men tot de kerkelijke examens worden toegelaten, staat vast, maar aan persoon of plaats of tijd schijnen zij niet verbonden te zijn geweest. Wordt hieraan uit het oogpunt van vrijgevigheid waarde gehecht, men mag daarbij wèl bedenken, dat in dogmatisch opzicht deze vrijheidszin minder te beteekenen had, waar in strenge gebondenheid aan de confessie — zonder dat nog aan het quatenus gedacht kon worden — in het algemeen heil werd gezocht. De toen ook ten onzent bekende graden baccalaureus, licenciaat en magister werden waarschijnlijk in de theologie slechts zelden begeerd. De graad van doctor werd soms op prijs gesteld in verband met de daaraan verbonden vrijstelling van de verplichting om een uit te geven geschrift kerkelijk te laten approbeeren.

De kerk eischte ten minste niet de aflegging van eenig akademisch examen. Zij was tevreden met professorale getuigschriften. Soms werd — als in Groningen — het praeparatoir kerkelijk examen onder zekere bepalingen aan de hoogleeraren overgelaten. Een merkwaardig staaltje van de gemakkelijkheid en den spoed, waarmede een student soms tot proponent en predikant werd bevorderd, werd mij uit den aanvang dezer eeuw tijdens mijn verblijf te Groningen door mijnen toenmaligen buurman, den hoogbejaarden emeritus-predikant Middelveld, medegedeeld. De spoed, waarmede de hoogleeraar Muntinghe hem van student tot predikan bevorderde leverde zeker, waar het een jongeling betrof, door wien de kerk met zooveel eer tot in hoogen ouderdom werd gediend,

geen bezwaar op. Dat overigens de toestand niet altijd rooskleurig was in den ouden tijd kan men wel ook bij „laudatores temporis acti" soms tusschen de regels lezen.

(15). Onder 10 werd een en ander vermeld betreffende de testimonia, welke de theoloog overeenkomstig het Besluit van 1815 te veroveren had. Sommige bepalingen, ook wat examenvakken betreft, zijn van lieverlede gewijzigd. Met het onderscheid van tijd moet men dus nauwkeurig te rade gaan bij het in bijzonderheden bespreken van den vroegeren toestand — ook zelfs wat de toelating tot de akademische lessen betreft, waarmede men vóór 1876 maar niet in het reine scheen te kunnen komen. Bijzonder merkwaardig was in art. 83 van het Besluit van 1815 bij de bepaling van de vereischten voor het doctoraal examen in de theologie de eisch van het bewijs „dat men de lessen der proefondervindelijke natuurkunde, der natuurkundige sterrekunde, der algemeene gronden van landhuishoudkunde en vooral over den hollandschen stijl en welsprekendheid met vrucht hebbe bijgewoond". Hierbij moet intusschen worden opgemerkt, dat reeds bij Koninklijk Besluit van 15 November 1820 werd bepaald (art. 5) „De studerenden in de Godgeleerdheid zullen niet meer verplicht zijn tot het bijwonen der lessen in de Grieksche oudheden — zie boven onder 10 — natuurkunde, sterrekunde en wijsgeerige zedekunde. Over het eerstgenoemde dezer vakken zullen zij bij het voorbereidend examen in de letteren niet meer worden ondervraagd. Tot het kunnen afleggen van dit zelfde examen zal niet meer gevorderd worden de bijwoning van eene afzonderlijke les over de nederduitsche taal of grammatica en zal het genoegzaam zijn te hebben bijgewoond de lessen over den nederduitschen stijl en welsprekendheid. Eindelijk zal de les over de landhuishoudkunde slechts één jaar behoeven bijgewoond te worden". De heer H. M. C. van Oosterzee (t. a. p. bl. 1099) merkte hierbij op: „men schijnt wetenschappelijke eischen te hebben laten varen voor huishoudelijke berekeningen — een dorpspredikant dient wel iets van tuinzaken af te weten en moet zich voor zijne boeren niet bespottelijk maken door bij een

veld haver uit te roepen: wat staat die tarwe mooi! of naar aardappelboomen te vragen".

(16). Zie *Reglement op het examen ter toelating tot de Evangeliebediening in de N. H. Kerk* d. d. 9 Aug. 1879, art. 7.

(17). Het mag inderdaad wèl worden betreurd, dat de klacht nog altijd moet worden herhaald over het feit, dat de theologen, die in de N. H. Kerk als predikant wenschen werkzaam te zijn bij herhaling een onderzoek in dezelfde vakken zich moeten laten welgevallen. Hoeveel vereenvoudiging kon op dit punt worden aangebracht! Waarlijk, het is niet noodig, dat de onvermijdelijke last der examens noodeloos wordt verzwaard. Of moet de examen-woede van onzen tijd nog meer slachtoffers maken, tot schade van de frissche ontwikkeling van krachten en talenten, waaraan wel behoefte bestaat? Op dit punt gaan wij, meen ik, niet vooruit.

(18). Zie de *Wet op het hooger onderwijs* art. 42, 1⁰ en 5⁰, *c* en *e* en (onder 16) genoemd Synodaal Reglement art. 7 en 21.

(19). Zie onder 10 en 15. Het verschil tusschen toen en thans was niet groot.

(20). Ik heb het oog op mijne in deze *Nieuwe Bijdragen* verschijnende *Wetenschap van den Godsdienst*, waarvan het eerste deel reeds compleet is.

(21). Prof. Doedes. t. a. p. bl. 18.

(22). Zie Prof. Scholten. t. a. p. (onder 9) bl. 8.

(23). Zie Dr. H. J. Betz. t. a. p. bl. 44.

(24). Hebr. 13 : 8.

(25). Rom. 11 : 36.

(26). Art. I. der *Wet op het hooger onderwijs.*

(27). Zie onder 3.

(28). Mark. 9 : 50.

(29). Prof. L. W. E. Rauwenhoff. *De Faculteit der Godgeleerdheid aan de Nederlandsche hoogescholen.* 1865 bl. 6.

(30). Joh. 9 : 4.

NIEUWE BIJDRAGEN

OP HET GEBIED VAN

GODGELEERDHEID EN WIJSBEGEERTE

DOOR

DR. G. H. LAMERS
Hoogleeraar te Utrecht.

12e Deel. 2e Stuk.

UTRECHT
C. H. E. BREIJER
1898.

Stoomsnelpersdrukkerij van H. J. van de Garde & C°., Zalt-Bommel.

G. H. LAMERS.

DE WETENSCHAP VAN DEN GODSDIENST.

LEIDDRAAD

TEN GEBRUIKE BIJ HET HOOGER ONDERWIJS.

II.

WIJSGEERIG DEEL.

(WIJSBEGEERTE VAN DEN GODSDIENST)

Zesde Stuk.



UTRECHT
C. H. E. BREIJER
1898.

L. S.

Met dit zesde stuk is ook het Wijsgeerig Deel van mijne *Wetenschap van den Godsdienst* ten einde. Te gelijk met dit stuk, waarin het register van dit deel is opgenomen, wordt de inhoudsopgave van de *Wijsbegeerte van den Godsdienst* met afzonderlijken titel en voorbericht aan de inteekenaren op de Nieuwe Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en wijsbegeerte verzonden.

G. H. L.

UTRECHT 21 Mei 1898.

DERDE HOOFDSTUK.

GOD IN BETREKKING TOT DEN MENSCH.

---

§ 44.

De mensch in zijne verwantschap met God.

Men beweegt zich op het gebied des *geloofs*, wanneer men naar den *oorsprong* der psychologische verschijnselen onderzoek doet — allermeest waar het den *Godsdienst* geldt. Men moet òf de wijsgeerige Godsdienstwetenschap van haar wijsgeerig karakter berooven, òf erkennen dat zij zich met gelijke overwegingen heeft bezig te houden als waarop alle religieuze dogmatiek gebouwd is. Het recht van den Godsdienst, *subjectief* beschouwd, kan niet worden gehandhaafd dan op den grondslag der erkenning van 's menschen godsdienstigen aanleg, waarvan men zich enkel op grond van geloofsovertuiging verzekerd kan houden. De verhouding tusschen Godsdienst en wetenschap zou zeker in den tegenwoordigen tijd geheel anders wezen dan zij bij velen schijnt te zijn, als algemeen werd ingezien, dat de physische en ook de psychische anthropologie vrij den weg kan

bewandelen waarop de steeds voortschrijdende empirische wetenschap de anthropologen leidt, indien zij slechts zich weten vrij te houden van den waan, alsof wijsgeerige hypothesen in wetenschappelijke waarde winnen, naarmate zij te minder aanbeveling vinden bij ons zedelijk en godsdienstig bewustzijn.

Intusschen is het wel noodig, dat niet worde voorbij gezien, dat de „bijbelsche psychologie" betrokken kan zijn in vraagstukken die voor de wijsbegeerte van den Godsdienst weinig of geen belang hebben, terwijl ook omgekeerd in dit leervak beschouwingen geleverd worden die geheel en al liggen buiten den gezichtskring van de schrijvers onzer heilige Schriften.

Hoeveel waarde ook, overeenkomstig betrouwbare uitspraken der hedendaagsche psychologie, aan de omgeving waarin ons zieleleven tot ontwikkeling komt zij toe te kennen, men zal moeten erkennen, dat de aanleg beslissende beteekenis heeft bij de uiting van elk psychisch verschijnsel, en dat, wat den Godsdienst aangaat, het geheim van zijnen oorsprong ligt in onze bijzondere verhouding tot God. Niets is natuurlijker dan dat de voorstellingen betreffende den aard dezer verhouding den stempel dragen der algemeene beschouwingen waaraan primitief of ook hooger ontwikkeld denken zich in den loop der tijden gewend heeft. Maar ook hierover heeft men zich intusschen niet te verwonderen, dat aan menig denkbeeld van algemeen-kosmischen aard weinig beteekenis is toe

te kennen ten opzichte van de persoonlijke voorstelling van den mensch aangaande zijne verhouding tot de Godheid. Bij groot verschil van begeleidende voorstellingen of begrippen bleek menigmaal gelijke beschouwing te bestaan ten aanzien van verschijnselen van het zieleleven, en merkwaardig is inzonderheid het feit dat in onderscheiden kring de godsdienstige geestdrift in „heilige personen" op eene en dezelfde wijze werd verklaard.

De wijsbegeerte der klassieke oudheid heeft op hare manier getuigenis gegeven van den band die God en mensch verbindt, en het is niet vreemd dat menigeen ook in het Christendom de sporen dier wijsbegeerte heeft gemeend te kunnen aanwijzen. Wat echter ook te denken zij van dezen invloed der Grieksche wijsbegeerte op het christelijk leerstelsel, niet ernstig genoeg kan er voortdurend op gewezen worden, dat in Israël's letterkunde de kostelijkste bijdragen te vinden zijn tot staving van de overtuiging omtrent 's menschen innerlijke verwantschap met God. Dat de mensch naar Gods beeld heet geschapen te zijn is te dezen aanzien van niet geringe beteekenis, hoe moeielijk het ook zij zich volkomen bevredigende rekenschap te geven van de bedoeling waarmede deze beeldspraak oorspronkelijk gebruikt is. Zeker moet worden vastgesteld, dat men in de bezwaren waarmede de Christelijke kerk blijkens veel verdeeldheid ook op dit punt heeft te worstelen gehad mede

een bewijs heeft te zien dat de strijd tusschen ideaal en werkelijkheid moeilijkheid baart zoowel voor onze voorstelling als in ons leven.

Moet de leer der zonde in de wetenschap des zedelijken levens hare plaats blijven behouden, de beschouwing van den zondigen mensch heeft nogtans ook voor de wijsbegeerte van den Godsdienst eene belangrijke beteekenis. Over de soms zeer droevige verschijnselen, in het godsdienstige leven waar te nemen, gaat eerst het rechte licht op, als men den mensch beschouwt als afgeweken van den weg, die tot zijne bestemming leidt en in deze afwijking bewijzende, hoe diep godsdienstige dwaling in het geheel van ons zieleleven ingrijpt. De gewaarwording waardoor de mensch wordt aangedaan, als hij min of meer helder besef met zich omdraagt van zijnen gebrekkigen toestand, leidt hem tot handelingen waardoor hij in dat gebrek tracht te voorzien, en die handelingen kunnen ons zeer zonderling toeschijnen, terwijl nadere overweging ons wel degelijk in staat stelt daarvan rekenschap te geven bij het licht van in gegeven kring geldende beschouwingen omtrent feiten en eischen des levens.

Al heeft men zich wèl te wachten voor de zienswijze, volgens welke als historisch vraagstuk door ons te behandelen zou zijn wat enkel als psychologisch feit onze aandacht kan bezig houden, toch heeft ongetwijfeld de in het O. V. medegedeelde voor-

stelling van 's menschen val eene waarde wier gewicht niet licht wordt overschat.

De geschiedenis der Godsdiensten leert ons ten duidelijkste, dat de mensch behoefte gevoelt aan verlossing, en de vormen waarin zich die behoefte openbaart mogen al dikwerf onzen weerzin wekken, weldadig doet het ons toch aan, te zien dat men zoekt naar een heil dat men gevoelt te missen. Niet minder treft ons het feit, dat men blijkbaar de mogelijkheid der verlossing erkende, al bleek tevens menigmaal, dat men zich van het heil waarop men hoopte eene voorstelling vormde, die zeker meer den nationalen, dan den godsdienstigen zin bevredigen kon. Op Israël's Godsdienst moet met bijzonderen ernst worden gelet, als men het menschenhart wil leeren kennen èn in de armoede van zijnen feitelijken toestand èn in den rijkdom zijner schoone verwachtingen.

I. De godsdienstige aanleg van den mensch. In het anthropologisch gedeelte der Christelijke dogmatiek, waarin de wijsbegeerte des Christendoms hare beginselen ontvouwt, moet ongetwijfeld eene breede plaats worden ingeruimd aan de behandeling van de vraag, hoe men zich op Christelijk standpunt de verwantschap van den mensch met God heeft voor te stellen.

Maar wie meenen mocht, dat de algemeene wijsbegeerte van den Godsdienst zich met hierop betrekkelijke vraag-

stukken niet heeft in te laten, maakt zich van dat leervak eene voorstelling, waarbij — mijns inziens, zooals reeds herhaaldelijk bleek (zie o. a. § 27 onder 3 en 4, § 28 onder 1 en 4), geheel ten onrechte — in de wijsgeerige godsdienstwetenschap enkel met de psychologische verklaring der religieuze verschijnselen gerekend wordt. Hoe gemakkelijk het ook te verklaren zij, dat bepaaldelijk in ons vaderland gedurende geruimen tijd bij velen het denkbeeld bijval vond, alsof de wetenschap van den Godsdienst slechts dan en in zoover op wetenschappelijk standpunt staat, wanneer zij wat tot haar gebied behoort bloot-empirisch beschrijft en psychologisch verklaart, zeker zal zij zich op christelijken bodem niet kunnen handhaven, als zij niet in haren wijsgeerigen arbeid recht doet wedervaren aan het geloof, dat overal toegang vraagt waar over den oorsprong van uitwendig en inwendig leven gehandeld wordt. Dat „dogmatiek" en „wijsbegeerte van den Godsdienst" twee zijn en twee moeten blijven (Dr. A. Bruining. *Theol. Tijdschr. XV.* bl. 415) kan niet worden ontkend, maar ook ontkenne men niet, dat beiden gemeenschappelijke overtuigingen op den voorgrond plaatsen, die niet gemist kunnen worden, tenzij de wijsgeerige zin bij beiden ernstig schade lijde. Om het even, of men al dan niet in het bijzonder van geloofs-metaphysica meent te moeten spreken, men zal het gebied der metaphysica moeten betreden, zoowel wanneer men den mensch als wanneer men God wil kennen. De noodwendigheid van den Godsdienst als psychologisch verschijnsel moet òf worden prijs gegeven, òf verklaard worden in verband met opmerkingen en overwegingen die tot metaphysisch gebied behooren. Het geloof

aan de schepping van het heelal door God en de overtuiging, dat de Goddelijke Voorzienigheid de wereld onderhoudt en bestuurt, zijn onmisbaar te achten, als men het objectief recht van den Godsdienst en de daarmede samenhangende wereldbeschouwing wenscht te handhaven (zie § 41 onder 2 en § 42 onder 2). Maar indien de Godsdienst als specifiek-menschelijk verschijnsel (zie § 10 onder 2) beschouwd wordt, dan zal men altijd — welk antwoord ook gegeven worde op de vraag, of de algemeenheid van den Godsdienst in de menschheid moet erkend worden (zie § 10 onder 1) — om eenen redelijken grond te kunnen aanwijzen voor de erkenning van den Godsdienst in zijn subjectief karakter, de overtuiging moeten koesteren dat de mensch in de rij der schepselen eene geheel eigenaardige plaats inneemt. Het is niet genoeg te weten, dat de Godsdienst in zijne onderscheiden wijze van uiting (zie § 13 en § 15, alsmede § 20 onder 3) verband houdt met de verschillende psychische eigenaardigheden van den mensch, maar op 's menschen godsdienstigen aanleg moet nadrukkelijk de aandacht gevestigd worden (J. Happel. *Die Anlage des Menschen zur Religion*. 1877). De physische anthropologie, ook in samenhang met de algemeene wijsgeerige zienswijze, kan wegen bewandelen waarop de mensch als godsdienstig wezen in geen enkel opzicht erkenning kan vinden, en de wijsgeerige Godsdienstwetenschap moet dientengevolge ernstig letten op stelsels die voor den Godsdienst geen plaats laten (zie o. a. § 18 onder 1 en 4). Maar men meene niet, dat de wijsbegeerte van den Godsdienst geroepen is eene vijandige houding aan te nemen tegenover wetenschappelijke hypothesen ter verklaring van het stoffelijk leven in het alge-

meen en in zijne onderscheiden trappen (zie § 18 onder 2 en 3) voor zoover ten minste de wetenschappelijke onderzoeker daarmede blijft op eigen terrein. Hoe men ook te oordeelen hebbe over de wijze waarop de mensch „uit het stof der aarde" (als „stof uit de aarde" Gen. 2 : 7) gevormd is (zie Prof. Doedes. *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis* 1880 bl. 145) en welke voorstelling men ook kieze ter aanduiding van de wording van den mensch (zie § 19 onder 1) in stoffelijk en geestelijk opzicht beide, in de wijsgeerige Godsdienstwetenschap heeft men te maken met den mensch, zooals hij als godsdienstig wezen in de geschiedenis is opgetreden. Gelijk onze houding ten opzichte van het scheppingsdogme (zie § 41 onder 1) in het algemeen bepaald wordt door onze voorstelling aangaande God en zijne werkzaamheid, zoo hangt ook onze beschouwing omtrent aard en oorsprong van den mensch volstrekt samen met het denkbeeld dat wij ons vormen betreffende het doel dezer aardsche schepping. Theologische en anthropologische denkbeelden van zeer bepaalden aard ontmoeten elkander in teleologische overwegingen, waar gedachten worden uitgesproken, als Israël's gewijde poëzy ons in Psalm 8 aanbiedt, en waarvan men moeielijk het echt-godsdienstig karakter zal kunnen loochenen.

De eenheid van het menschelijke geslacht (Hand. 17 : 26) kan met goed recht gehandhaafd worden, en al zou het op zich zelf daarbij min of meer onverschillig zijn of men hier aan stameenheid dan wel aan soorteenheid te denken heeft, er is te minder oorzaak om van ras- of stam-eenheid af te zien, dewijl ook tegenwoordig heerschende denkbeelden in den kring der natuurwetenschap

daarvoor pleiten. De vraag of men den mensch heeft te beschouwen volgens het gevoelen der dichotomisten (Matth. 10 : 28, Pred. 12 : 7) dan wel volgens de voorstelling der trichotomisten (1 Thess. 5 : 23, Hebr. 4 : 12, 1 Kor. 15 : 45) — hoe belangrijk ook in menig opzicht met het oog op de „bijbelsche" psychologie (Dr. F. C. van den Ham. *Jaarboeken v. Wet. Theol.* V) — heeft voor de wijsgeerige Godsdienstwetenschap zeker geen hooge waarde (zie § 18 onder 1). Men zij er op bedacht, de vraag omtrent het dualisme (zie t. a. p.) in hier bedoelde voorstellingen niet te mengen en dus ook Gen. 2 : 7 hier ter zijde te laten. Niet ernstig genoeg kan er op gelet worden, dat wij in de metaphysica van den Godsdienst enkel te doen hebben met de vraag, of de mensch, hoe hij ook verder zij te ontleden en te beschouwen, in zijnen godsdienstigen aanleg behoorlijk kan worden gewaardeerd zonder dat hij rechtstreeks op bijzondere wijze met God in verband gebracht wordt. De gedachte welke Göthe in klassieken vorm uitsprak (*Farbenlehre* XXXV, 84 *Zahme Xenien* II, 364) betreffende de verwantschap tusschen God en mensch, als tusschen licht en oog, is waarlijk niet als het bijzonder eigendom van mystische geesten aan te merken (Hoekstra. *Wijsgeerige Godsdienstleer* I bl. 222). Weigert men te erkennen, dat de wereld buiten ons haren invloed uitoefent op ons godsdienstig geloof, alsof dit alleen uit ons binnenste zelf gevoed zou worden, men kan zeker kwalijk deze weigering rechtvaardigen tegenover onbetwistbare uitkomsten der historische Godsdienstwetenschap. Maar het is geheel iets anders den invloed van de dingen der wereld te ontkennen en — aan te nemen dat op geenerlei wijze godsdienstig geloof

in ons zou kunnen ontstaan, indien wij niet innerlijk op den Godsdienst waren aangelegd. Wordt daarin door sommigen eene ijdele verheffing van onszelven gevonden, te minder te dulden, nu geocentrische opvatting van het heelal hoe langer hoe meer voor ruimere ging wijken, men mag wel vragen, of ons levensgevoel afhankelijk is van onze kosmische voorstellingen Wie niet van meening is, dat 's menschen levensgevoel in verband met den wil om te leven in den trant van het pessimisme als peccatum radicale te beschouwen is, zal met eenige vrijmoedigheid gehoor geven aan de stem in ons binnenste, die er op wijst, dat in ons iets leeft wat buiten ons in de ons omringende natuur niet te vinden is. De gelijkheid en merkwaardige gelijkvormigheid van 's menschen godsdienstige gewaarwordingen en verwachtingen, waarvan de geschiedenis der Godsdiensten weet te verhalen, mag wel geroemd worden, waar men wenscht te doen uitkomen, dat inderdaad onze godsdienstige aanleg op iets feitelijks en onuitroeibaars wijst. Het komt mij voor, dat de oud-Hoogleeraar Hoekstra (t. a. p. bl. 250) recht had te beweren, dat „positieve ongodsdienstigheid, opgevat als gemoedsgesteldheid", als „inhumaniteit" moet gelden.

Het is gemakkelijk te begrijpen, dat op het standpunt der natuurgodsdiensten de verwantschap tusschen de Godheid en den mensch in den zin van bloedverwantschap wordt opgevat. Deze voorstelling kon moeilijk gehandhaafd blijven, toen onderscheiden stamgodsdiensten zich tot min of meer ontwikkelden volksgodsdienst verbonden. In de plaats van het denkbeeld der verwantschap trad toen als van zelf dat der onderdanigheid op, al bleef ook de gedachte heer-

schen dat de hoofden en vorsten met de Godheid in genealogische betrekking staan. Dat bepaaldelijk „heilige personen" (zie § 14 onder 1) in verschillende Godsdiensten bij voortduring met de Godheid in bijzondere betrekking van verwantschap gesteld werden, kan ons niet bevreemden. Hoe hooger de godsdienstige ontwikkeling klom, des te meer werd aan innerlijke verwantschap van de Goden en de bedienaren van het heilige gedacht, terwijl op lager standpunt de verklaring der hierop betrekkelijke feiten op animistische wijze te vinden was, naar het scheen, in de voorstelling van min of meer magisch enthusiasme.

In de Grieksche mysteriën (zie *Historisch Deel* § 48 onder 3) — bepaaldelijk in den Orphischen kring — is de idee te vinden, dat in 's menschen ziel in het algemeen goddelijk leven is uitgestort, terwijl ook bij Pythagoras zoowel als Plato de meening leeft, dat onze aan God verwante ziel zich door ascetische inspanning vrij kan maken van den invloed der zinnelijkheid en alzoo kan terugkeeren tot God, van wien zij uitging. Soortgelijke voorstellingen, maar volkomen pantheïstisch opgevat — om in de taal der tegenwoordige Godsleer te spreken — treft men in het Brahmanisme der Indiërs aan (zie t. a. p. § 34 onder 4).

Het kan niet worden ontkend — zoo als reeds werd opgemerkt — dat door dichters en wijsgeeren in Griekenland, zoowel als in godsdienstige voorstellingen der Grieken zelve, de gedachte is uitgesproken dat de mensch met God verwant is (Hand. 17 : 28), maar of men recht heeft met O. Pfleiderer (*Religionsphilosophie* 3te Aufl. 1896 S 576) te beweren dat het Christendom dit denkbeeld aan het Hellenisme ontleend heeft, mag wel betwijfeld worden. Indien

al de voorstelling, in Gen. 2 : 7 te vinden, geacht zou moeten worden niet voldoende waarde te hebben in hier bedoeld opzicht, men zal in elk geval in Gen. 1 : 26 de bedoeling wel niet kunnen miskennen, om den mensch voor te stellen als krachtens zijn oorsprong in bijzondere betrekking staande tot God. Het is hier niet de vraag, of de schrijver van dit verhaal er aan gedacht heeft, den mensch wat men genoemd heeft eene „justitia originalis" toe te kennen, en ook niet of de gedachte dat de mensch met God verwant is in de schriften des O. V. een overwegend gewicht heeft boven andere, den Semieten bijzonder eigene, voorstellingen aangaande de afhankelijkheidsbetrekking tusschen God en mensch, die uit den aard der zaak onder den invloed van het monotheïsme nog konden winnen in kracht, maar het geldt hier uitsluitend de voorstelling van den mensch, als op geheel eigenaardige wijze door God „gemaakt". Beschouwingen, als aangetroffen worden bij Jeremia (31 : 33) vinden haren grond in eene voorstelling als waarvan de steller van Gen. 1 : 26 uitgaat, en de — trouwens in onderscheiden leertijpen — in het N. T. te vinden denkbeelden omtrent het „kindschap" der geloovigen konden in de Christelijke kerk te gemakkelijker worden opgenomen, dewijl Israël den mensch kende als naar Gods beeld geschapen (Matth. 5 : 9. Luk. 6 : 35, 20 : 36, Joh. 1 : 12, Rom. 8 : 23, Gal. 3 : 26).

Wordt onze verwantschap met God door ons erkend zoowel in het besef, dat wij beneden het ideaal blijven waartoe wij ons geroepen gevoelen, als in het feit, dat wij het ware en het goede en het schoone — al is het gebrekkig — weten te waardeeren, het spreekt dan van zelf, dat

wij ook hier ideaal en werkelijkheid wèl hebben te onderscheiden. In de moeielijkheden die hier oprijzen ligt voor een goed deel de reden, waarom de leer van den mensch als naar Gods beeld geschapen in de Christelijke kerk tot zooveel strijd aanleiding gaf. Nog altijd kan met de schrijvers van het: *Examen van het ontwerp van tolerantie* (1753—1759) worden verklaard, al doen niet allen het in gelijken zin, dat „zeer vele voorname stukken der Godgeleerdheid" met deze zaak in verband staan. Zeker wordt het verschil tusschen de Roomsch-Katholieke kerkleer en de Protestantsche dogmatiek juist in de verschillende opvatting van dit leerstuk kenmerkend openbaar, en ook onderscheiden Protestantsche leerbeschouwingen worden in beginsel aan de opvatting omtrent dit punt gemakkelijk onderkend. Het kan niet genoeg worden aanbevolen, dat men zich eene heldere voorstelling vorme van wat, ook wat de uitlegging van Gen. 1 : 26 naar Eph. 4 : 24 en Col. 3 : 10 betreft, aangaande den mensch als naar Gods beeld geschapen in bijzondere, zoowel als in algemeen-kerkelijke geschriften is in het midden gebracht. Zoowel aan helderheid als aan diepte van voorstelling bleef menigmaal niet weinig te wenschen over (Ph. Fr. Keerl. *Der Mensch, das Ebenbild Gottes, sein Verhältnisz zu Christo und zur Welt*, I B 1861, II B 1e Abth. 1866) vooral ook omdat „staat der rechtheid" en „beeld Gods" niet altijd behoorlijk werden onderscheiden (E. Bersier. *De l'état primitif de l'homme* in: Revue Chrét. 1890. F. E. Daubanton. *De mensch geschapen naar Gods beeld, volgends zijne gelijkenis* in: Theol. Stud. 1891. Fr. A. B. Nitzsch. *Lehrbuch der Ev. Dogm.* 1892).

2. De beteekenis der zonde. Het nauwe verband tusschen Godsdienst en zedelijkheid (zie § 11 onder 2) treedt duidelijk te voorschijn, als het begrip van zonde ter spraak komt. Wordt terecht de hamartiologie in de wetenschap des zedelijken levens behandeld, men kan beweren, dat bij onderscheiding tusschen hamartolologie en hamartiologie, eerstgenoemde ook in de wijsbegeerte van den Godsdienst hare plaats vindt. De mensch is als beelddrager van God op Godsdienst aangelegd. Wordt Gods beeld in den mensch verduisterd of op eene of andere wijze bezoedeld, dan zal ook de Godsdienst in zijne uiting het bewijs daarvan leveren (Rom. 1 : 18—32). Van echten Godsdienst zal men in den mensch de sporen vinden naar gelang van de maat waarin hij zijn zedelijk ideaal nabij komt. De mensch in wien Gods geest niet leeft zal niet alleen komen tot vereering van valsche goden, maar ook, voor zoover onuitroeibaar besef hem aan den levenden God bindt, in zijne Godsvereering dwalen op paden waarop òf de godsdienstige gewaarwording misduid, òf de godsdienstige voorstelling vervalscht, òf de godsdienstige handeling misvormd wordt, zoo al niet (zie § 13) alle uiting van den Godsdienst in haar geheel bedorven wordt.

Dat ook het onnatuurlijkste bij zoodanige verontreiniging des godsdienstigen levens, inzonderheid waar de vereering van booze geesten den boventoon kreeg, tot natuur kan worden, bleek slechts al te dikwerf in de geschiedenis der Godsdiensten. Waartoe daemonologie en satanologie, bij onjuiste voorstelling omtrent de betrekking tusschen goed en kwaad, goede en booze machten in de wereld, kan leiden, heeft men ook in de Christelijke wereld met schrik-

wekkende klaarheid menigmaal kunnen aanschouwen. De hoogste behoedzaamheid is, bepaaldelijk bij de behandeling van wat men het nachtgebied des geestelijken levens kan noemen, te meer noodig, naarmate men te beter inziet, dat het besef van het onverklaarbare van de positieve macht des kwaads ten goede komt aan den ernst waarmede de zonde in al hare vormen moet worden veroordeeld en bestreden. Ten ernstigste moet elke theorie worden verworpen, volgens welke de zonde òf aan het eindige als zoodanig geacht wordt te behooren, òf met de stof, al dan niet als vleesch aangeduid, rechtstreeks en uitsluitend in verband wordt gebracht. De erkenning van de logische noodzakelijkheid der zonde, die langs dien weg moet worden aanvaard, om het even of men der pantheïstische, dan wel der theïstische zienswijze is toegedaan, is reeds herhaaldelijk gebleken de ernstigste gevolgen te hebben voor het geheel der wijsgeerige voorstellingen betreffende aard en eisch des godsdienstigen levens.

Het is van te meer belang hier nadruk te leggen op de voorstelling ook betreffende het abnormale in den mensch, dewijl wèl de wil het meeste kwaad sticht naar het psychisch samenstel van ons wezen, maar toch, volgens juist psychologisch inzicht, voor de vorming en uiting van den wil groote beteekenis moet worden toegekend aan de verduistering van het denken en de daarmede verbonden kwetsing van het gevoel.

Wordt het besef van zonde in den mensch gevonden, het spreekt van zelf, dat de wijze waarop hij zich van haar vrij tracht te maken verband houdt met het geheel zijner godsdienstige denkbeelden. In de reinigingspraktijken van

onbeschaafden en beschaafden bleek menigmaal, dat men het kwaad voor eene infectie aanzag, uit boosaardigen toeleg van vreemde machten te verklaren. Beschouwde men de verhouding van den mensch tot de Godheid in het licht eener dienstbaarheidsbetrekking, waarbij men met de grillen eener nijdige oppermacht te doen had, men achtte zich geroepen om haren toorn te bezweren door magische kunst. Hoe hooger de voorstelling van God in zedelijken zin klimt, des te meer wordt aan de zonde, als een te kort doen aan zedelijke eischen, een innerlijk karakter toegekend. Belemmerend werkt daarbij eene gelijkstelling van vergrijpen tegen ceremoniëele voorschriften met zedelijke misslagen, als waarmede ook Jezus in Israël (Matth. 15:5, 23:23) te strijden had. Eerst dan kan de zonde als het bederf ook des godsdienstigen levens recht goed worden erkend, als in de Godheid voor welke men knielt het ideaal van al wat goed en schoon is gevonden wordt, zoodat ongehoorzaam aan God te zijn niet anders dan als dwaas door het eigen geweten kan worden veroordeeld. Op dit standpunt wordt ook ingezien, dat zedelijke verheffing eerst te wachten is van hoogere macht dan waarover de mensch in eigen binnenste beschikken kan.

Op verschillende wijze heeft men blijkens de geschiedenis der menschheid getracht den historischen aanvang van de zonde aan te wijzen. Slechts al te zeer ligt het gevaar nabij, dat men tot een historisch vraagstuk maakt wat enkel als psychologisch feit voor wetenschappelijke behandeling vatbaar is. Waar en hoe ook de zonde zij ontstaan, in geen geval kan gedacht worden aan een val uit volstrekte volkomenheid. Misverstand meende in Gen. 3 zulk

eene voorstelling te vinden. Wat ook de bedoeling zij van het daar geleverde zinrijke verhaal, zeker kan men den schrijver niet aansprakelijk stellen voor meeningen die dogmatische schrijvers. van latere eeuwen zich, soms ook met verkeerde toepassing van Nieuw-Testamentische uitspraken of min juiste gevolgtrekkingen uit patristische gegevens, veroorloofden. In de mogelijkheid om goed en kwaad — het behoorlijke en onbehoorlijke — van elkander te onderscheiden ligt ongetwijfeld eene voorwaarde voor zedelijke ontwikkeling, gelijk ook in steeds voortgaande kennis en beschaving eene oorzaak kan te vinden zijn voor veldwinnend kwaad. Maar in welken zin ook van het verhaal, in Gen. 3 te vinden, partij te trekken zij bij de behandeling van het vraagstuk der zonde, het lijdt geen twijfel, of men ziet zich teleurgesteld, als men hier den sleutel meent te vinden die past op het mysterie van den oorsprong der zonde. In de wijsheid van Palestijnsche en Alexandrijnsche Joden is, meer dan menigeen schijnt te bevroeden, de grondslag gelegen van beschouwingen die sommigen als echt christelijk meenen te moeten handhaven. In de „bijbelsche Theologie" wordt overigens met recht voortdurend ernstig de aandacht gewijd vooral aan de Paulinische denkbeelden, waarin eenheid van grondgedachte betreffende de zedelijke en religieuze beteekenis der zonde niet te miskennen valt, al hebben onderscheiden gedachten-reeksen (Rom. 5 : 12, 1 Kor. 15 : 47) elkander in den rijken en veelzijdig ontwikkelden geest van Paulus gekruist. Vooral mag wel op Rom. 7 : 7—26 gelet worden. De wijsgeerige Godsdienstwetenschap moet aan de wetenschap van het zedelijk leven de taak overlaten om den zedelijken strijd in aard en wezen te verklaren.

Intusschen kan ongetwijfeld met recht worden gezegd, dat het zedelijk kwaad het zuiverst gekend wordt in het licht van den Godsdienst. Ook daarom zal wel voortdurend het vraagstuk der zonde de wijsgeeren bezig houden, hetzij zij over het godsdienstige, hetzij zij over het zedelijke leven peinzen.

3. De verlossingsbehoefte. Wordt terecht aangenomen, dat de mensch met God in zoodanige betrekking staat dat aan innerlijke verwantschap tusschen de Godheid en den mensch mag worden gedacht — al is ook uit den aard der zaak de anthropologie niet bij machte dit denkbeeld anders te rechtvaardigen dan door te wijzen op feiten die de wetenschap moeten verhinderen den weg te betreden van hen die, in evolutionistische misvattingen verward, een onwijsgeerig materialisme blijven aanbevelen — men kan er zich dan niet over verwonderen, dat de menschheid behoefte openbaart aan verlossing van de zonde, om met God in waarheid gemeenschap te kunnen oefenen. Merkwaardig zijn de uitkomsten der nieuwere Godsdienstwetenschap, ook wat de verklaring van godsdienstige verschijnselen betreft, ter bevestiging van wat o. a. door Paulus volgens Hand. 17 : 27 (Odyss. 3 : 48) werd gezegd. Dat op een standpunt van algemeene ontwikkeling waarop van zedelijk zelfbewustzijn eigenlijk geen spraak kan zijn ook geen besef gevonden wordt van de noodzakelijkheid van terugkeer tot God, laat zich gemakkelijk begrijpen. Het is alleszins verklaarbaar dat bij den mensch alle wezenlijke vernieuwing een aanvang moet nemen met het „komen tot zichzelf" (Luk. 15 : 17). Maar men behoeft toch waarlijk niet uit-

sluitend op hooger ontwikkelde volken te wijzen, om te doen zien dat de mensch, met den gegeven toestand niet tevreden, behoefte gevoelt aan wat, in de taal van den Godsdienst, terugkeer tot God moet heeten (zie Historisch Deel § 4 onder 7, § 5 onder 7, § 6 onder 7, § 9 onder 3, § 13 onder 2, § 15 onder 3, § 18 onder 5, § 24 onder 5, § 33 onder 4, § 42 onder 1, § 48 onder 3, § 52 onder 4, § 53 onder 3 en § 58 onder 1). Hoe men ook te oordeelen hebbe over het noodgevoel, waaruit sommigen meenen voldoende den Godsdienst te kunnen verklaren (zie § 21 onder 4 en § 28 onder 4) zeker is, dat dikwerf de godsdienstige handeling geen ander doel had dan zich de hulp van Goden of geesten te verzekeren tegenover de nooden des levens. Waar in de klassieke oudheid, zooals in de Orphische theologie, diepere opvatting van 's menschen leven in verband met de Godheid gevonden wordt, heeft men soms met primitieve wijsgeerige denkbeelden te doen, die op den bodem van wat tegenwoordig pantheïsme heet gegroeid zijn, maar wie daarin alle behoefte zou willen miskend zien aan eene verlossing in heterosoterischen zin, doet wèl met in Indië de ontwikkeling van het Brahmanisme en Buddhisme na te gaan (zie Historisch Deel § 34 en § 35) om te ontdekken, hoe zelfs op echt-pantheïstischen bodem het streven niet achterwege blijft om het heil buiten zich zelf — al is het in jammerlijk bijgeloof — te zoeken. Was overigens in het algemeen den Semieten strenge — soms bloedige 2 Kon. 3 : 27 — ernst eigen in het zoeken van vrede met de Godheid, het behoeft hier slechts herinnerd te worden, dat in Israël (Pfleiderer t. a. p. S. 605 u. s. w.) ten duidelijkste gebleken is, dat de behoefte

aan verlossing wel door het aannemen van eigenaardige nationale vormen een karakter kan erlangen waarbij de zuiver-godsdienstige waarde er van schade lijdt, maar tevens, dat zij zóó kan samengroeien met het volksleven in het algemeen dat reeds daardoor de weg gebaand wordt voor het stellen van allen Godsdienst in bepaald soteriologisch licht. Het is wèl opmerkelijk, dat ook in de nieuwere wijsbegeerte schier overal gebrekkige waardeering van Israël's Godsdienst gevonden wordt waar in rationalistischen trant de eischen van het gemoedsleven worden miskend. Worden die eischen behoorlijk in rekening gebracht, dan zal men wel beter, dan menigeen krachtens zijn stelsel mogelijk bleek, raad weten met zoo menig feit in het godsdienstige leven dat zich niet laat wegcijferen, en aan welks verwijdering ook niemand denkt die zich door Israël's profeten in het heiligdom van den Godsdienst laat binnenleiden. Is de algemeene hiërographie wèl geschikt om wat meer aandacht te leeren wijden aan het vraagstuk van den Godsdienst, waaromtrent sommigen onder onze tijdgenooten nog maar al te onverschillig zijn, zeker zal de studie van Israël's Godsdienst in het bijzonder krachtig kunnen medewerken — als maar eens uit de veelvuldige kritische donkerheid het gewenschte licht zal zijn opgegaan — om den waren Godsdienst te doen kennen.

4. Het verlossingsgeloof. Het was ook voor hedendaagsche apologeten dikwerf eene geliefkoosde bezigheid, aan te toonen, dat de menschheid in al hare afwijkingen zich heeft vastgehouden aan het geloof dat zij op beteren toestand rekenen mag, en bepaaldelijk dat in de eeuwen die

het Christendom het naast voorafgaan menige stem gehoord werd die van dat toekomstige heil getuigde. Misschien geldt nergens meer dan hier de regel dat ook de verwachtingen van de toekomst in sterke mate den stempel dragen der individualiteit, en het is moeielijk altijd juist te onderscheiden tusschen wat echt godsdienstig is en wat uit anderen hoofde moet verklaard en gewaardeerd worden. Ook moet worden erkend, dat menigmaal als profetie der toekomst beschouwd is wat in den grond der zaak slechts uiting was van persoonlijk besef onder den drukkenden last van tijdsomstandigheden of ook wel onder de bekoring van liefelijke droombeelden. De geschiedenis der Israëlietische Messiasverwachting en der Joodsche Apokalyptiek is wél geschikt om ons bedachtzaamheid te leeren ten aanzien van toekomstverwachtingen, in de gewijde letterkunde der volken voor ons bewaard. Maar hoe weinig het ook der wijsgeerige Godsdienstwetenschap zij aan te bevelen zich zonder behoorlijke kritiek van alle materiaal te bedienen dat in het tuighuis der apologetiek ook met betrekking tot het hier bedoelde is verzameld, zonder bezwaar mag met het oog, zoowel o. a. op het Mazdeïsme en Buddhisme, als op lagere Godsdiensten gezegd worden, dat de mogelijkheid van het herstel der menschheid ook daaruit kan worden afgeleid dat men geloofde aan verlossing en in mythen en sagen deed blijken dat het godsdienstig geloof zich naar de toekomst richtte, zoowel als naar een dikwerf schoon gekleurd verleden. De terugblik eener geprikkelde phantasie mag met de profetische verrukking waarmede men zich, niet altijd met voldoend recht, in de toekomst verplaatste, als bewijs gelden, dat het tegenwoordige niet aan min of meer diep

gevoelde behoeften voldeed. Terecht werd tegenover krasse voorstellingen betreffende 's menschen ellende, waarmede sommigen in den geest van Matthias Flacius Illyricus in het belang van het echte Christendom of ten minste van het zuivere kerkgeloof meenden werkzaam te zijn, door dogmatische woordvoerders van den eersten rang de overtuiging bepleit dat het beeld Gods in den zondigen mensch niet verloren ging (Gen. 9 : 6, Rom. 3 : 23, 1 Kor. 11 : 7, Jak. 3 : 9). De mogelijkheid van herstel werd daardoor objectief erkend, en subjectief vindt het verlossingsgeloof in de menschheid daarbij zijne verklaring. De mensch die de vervulling zijner idealen verwacht toont daarmede dat hij nog altijd door een of anderen band met God verbonden is. In dezen zin kan gezegd worden dat het geloof in God samenvalt met ons geloof in ons zelven, en met het oog hierop mag de Christelijke Theologie ook in dezen tijd er zich wel voor wachten dat zij niet te laag neêrzie op vormen waarin velen, van de kerk helaas! vervreemd, nog den Godsdienst meenen te kunnen eeren en handhaven. Al moge het waar zijn dat voor hooger streven dan in het alledaagsche leven te vinden is, de bodem waarin de wortel van den echten Godsdienst geen plaats kan vinden te zwak blijkt toch mag op het voetspoor der kloekste en vroomste denkers van alle eeuwen ook wel het tegenwoordige geslacht der Christen-theologen er op bedacht zijn, niets hooghartig of lichtvaardig te verwerpen waarin misschien nog de kiem te vinden is van vernieuwing van hart en leven in gewenschte herziening van gevestigde levensbeschouwingen. Ook in andere voorstellingen dan die van het Koninkrijk Gods of der Hemelen, naar de klas-

sieke taal van de oorkonde des Christendoms, kan de gedachte schuilen dat de hoop op paradijsgeluk niet is buitengesloten, en het is zelfs de vraag of niet het lastige vraagstuk van 's menschen onsterfelijkheid (zie § 19 onder 2) het best wordt gesteld en behandeld in het licht van het verlossingsgeloof, waardoor eenerzijds dit onderwerp wordt onttrokken aan het gebied der empirische wetenschap en anderzijds zijne godsdienstige beteekenis ten duidelijkste te voorschijn treedt. Opmerkelijk is het zeker, dat de behandeling van dit probleem te meer vruchtbaar schijnt te zullen worden, naarmate zij te meer beteekenis kreeg juist in de wijsbegeerte van den Godsdienst.

---

§ 45.

De openbaring.

Wie op het openbaringsvraagstuk zijne aandacht vestigt en alzoo let op het verschijnsel dat ook met den naam orakel pleegt te worden aangeduid, betreedt een gebied waarop 's menschen verwantschap met God zeer duidelijk aan het licht komt. Er zou geen spraak kunnen zijn van de overtuiging dat de mensch meenen kan met Gods wezen en wil te kunnen worden bekend gemaakt, als men niet in 's menschen aanleg de vatbaarheid erkende om krachtens innerlijke gemeenschap met de Godheid de Godsopenbaring te kunnen verstaan. In geloofsovertuigingen omtrent de beteekenis van schepping en voorzienigheid, bijzonder met betrekking tot de verklaring van 's menschen wezen, ligt de grond van het openbaringsgeloof, van zijne objectieve zoowel als van zijne subjectieve zijde beschouwd.

De geschiedenis der menschheid wijst ons op het feit, dat profetische bezieling de vrucht werd geacht van innerlijke aanraking van God en mensch. De waarde en het karakter dier bezieling worden bepaald

door de min of meer verheven voorstelling welke men zich overeenkomstig algemeen-religieuze ontwikkeling vormde betreffende de gemeenschap van den mensch met de Godheid, en dat het monotheïstisch beginsel hierbij van groote beteekenis is, springt in het oog. Wie der supranaturalistische zienswijze is toegedaan en, van inspiratie sprekende, denkt aan eene werkelijke openbaring van God in den mensch, huldigt een mystisch beginsel dat zich in den Godsdienst zijn recht niet mag laten betwisten, en dat te minder, dewijl ook alzoo het best wordt gewaakt tegen eene mechanische opvatting van de zaak der Godsopenbaring, als waartoe slechts al te zeer bij velen, door samenwerking van oorzaken, de weg werd gebaand.

Hoe gemakkelijk het ook te verklaren zij, dat dikwerf Godsdienst en openbaring met elkander vereenzelvigd werden waar buiten eigen Godsdienst geen Godsopenbaring erkend werd, toch moet ook hier op nauwkeurige onderscheiding van begrippen worden aangedrongen. Maar bovendien is een scherp onderzoek noodig ter vaststelling van de wijze waarop men zich Godsdienst en openbaring in onderlinge verhouding heeft voor te stellen. De opvatting van het wezen van den Godsdienst beheerscht het openbaringsbegrip, en omgekeerd heeft eene juiste voorstelling omtrent het wezen der Godsopenbaring groote beteekenis voor de waardeering van den Godsdienst. In den grond der zaak wordt de beschouwing van

Godsdienst zoowel als openbaring bepaald door het Godsbegrip dat men meent te moeten aanvaarden. Theïsme, deïsme en pantheïsme spelen ook hier hunne rol.

Groote schade is in het geheel der wijsgeerige voorstellingen aangericht door de zaak der heilige Schriften te beschouwen als in het begrip der openbaring zelve vervat. De toepassing van het inspiratie-begrip bij het Schriftdogme als zoodanig kan niet nalaten verwarring te stichten in de beschouwingen ten aanzien van aard en wezen der Godsopenbaring. Nog altijd is het noodig op onderscheiding aan te dringen tusschen wat openbaring kan heeten en wat als oorkonde van openbaring moet worden beschouwd. Hoe krachtiger de historische zin zich doet gelden bij de studie onzer heilige Schriften, des te meer moet ten aanzien van dit punt voorzichtigheid worden in acht genomen. De openbaring zelve mag niet in gevaar worden gebracht door overwegingen die aan kritiek over inhoud of vorm onzer gewijde letterkunde ontleend zijn.

Het openbaringsbegrip is van zuiver religieuzen aard en moet tot het gebied van den Godsdienst bepaald blijven. De afwijking van een spraakgebruik waarbij op het godsdienstig karakter van het openbaringsbegrip gelet werd laat zich wel verklaren maar niet rechtvaardigen. Begeeft men zich op den weg dezer afwijking, men loopt dan groot gevaar de

openbaring in haar objectief karakter te miskennen. Wie prijs stelt op de erkenning van de werkelijkheid van Gods bestaan en alzoo op de handhaving van de werkelijkheid van den Godsdienst, kan niet toelaten dat de openbaring enkel van hare subjectieve zijde worde gewaardeerd, al stemt hij toe dat de erkenning van de openbaring in haar objectief karakter eene zaak des geloofs is.

In de boeken des Ouden en Nieuwen Verbonds is niet weinig te vinden dat licht verspreidt over het openbaringsbegrip, zoo wel op zich zelf en in zijn geheel beschouwd, als in de onderscheidingen die daarin zijn aan te wijzen. Op grond ook van uitspraken, in onze heilige Schriften te vinden, wijst de openbaringsleer eenerzijds op God die zich openbaart, anderzijds op den mensch aan en in wien die openbaring geschiedt. Voor naturalistische wereldbeschouwing is hier geen plaats, en het rationalisme heeft zich menigmaal op zoodanige wijze doen hooren dat ten minste de Christelijke Theologie hier voor hare openbaringsleer geen bijval kan verwachten. In den jongsten tijd werd, ook bij overigens verschillende zienswijze, de overtuiging meer algemeen dat de mechanische opvatting van de openbaring ernstig moet worden bestreden.

Terwijl op sommige punten zonder bezwaar dogmatische onderscheidingen in de openbaringsleer op verschillende wijze kunnen worden aangeduid, is ook

wel eens strenge behoedzaamheid noodig bij de vormen waarin men zich uitdrukt. Men kan spreken van algemeene tegenover of nevens bijzondere openbaring, als men wil te kennen geven dat God in betrekking staat met den mensch, allereerst als scheppende, daarna als verlossende macht. Zoowel bij de eene als bij de andere is het noodig tusschen het objectieve en het subjectieve in de openbaring onderscheid te maken. Het kan, om verschillende redenen, niet worden goedgekeurd dat men onderscheidenlijk spreekt van natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring, en evenmin dat men middellijke en onmiddellijke openbaring onderscheidt. Op juistheid van opvatting zoowel van anthropologische als van theologische geloofsovertuigingen komt het in de openbaringsleer nadrukkelijk aan.

I. Orakel en openbaring. Onder de verschijnselen, in het godsdienstige leven der menschheid waar te nemen, trekt het orakel in hooge mate de aandacht (zie § 13 onder 3). De mensch geeft daarin een blijk dat hij meent den wil der Godheid voor het heden of de toekomst te kunnen leeren kennen. De wijze waarop hij zich voorstelt dat dit geschieden kan houdt natuurlijk verband met den algemeenen inhoud zijner godsdienstige voorstellingen (zie Historisch Deel § 6 onder 7, § 9 onder 3, § 10 onder 4, § 19 onder 4, § 24 onder 4, § 41 onder 1, § 43 onder 4, § 44 onder 5, § 46 onder 1, 6, § 48 onder 2, § 50 onder 5, 6,

§ 51 onder 3, § 52 onder 5, § 58 onder 1). In het feit dat hij deze gemeenschap met de Godheid in objectieven zin mogelijk acht, ligt de overtuiging opgesloten, dat hij krachtens zijn wezen met haar in zoodanige betrekking kan treden dat hare gedachten hem niet onbekend blijven. De godsdienstige waarde van het orakel valt te duidelijker in het oog, dewijl ook godsdienstige instellingen niet zelden als door het orakel verkregen worden voorgesteld. Merkwaardig is uit dit oogpunt het gebruik van het woord „ses oracles" — in den oorspronkelijken Waalschen tekst — als in art. 3 der Conf. Belg. wordt verklaard dat God „door eene zonderlinge zorg" zijnen knechten, den Profeten en Apostelen, geboden heeft „zijn geopenbaarde Woord bij geschrift te stellen" (Prof. Doedes. *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis* blz. 23). Inderdaad is in het: „God heeft gesproken" (Hebr. 1 : 1) in het O. en N. T. de gangbare uitdrukking te vinden van de waarheid dat God zich openbaart (Prof. van Leeuwen *Prolegomena van Bijbelsche Godgeleerdheid* bl. 37). Tegenover de meening van hen (Goblet d'Alviella. *Introduction à l'histoire générale des religions*. p. 75) die liefst in de leer der mantiek in het algemeen van divinatie spreken, om dan hierin het orakel en het omen — of hoe men het noemen wil (zie Historisch Deel § 51 onder 3) — nader te onderscheiden, schijnt het aanbeveling te verdienen, het woord orakel te gebruiken ter aanduiding van iets hoogers dan waarvan vooral bij de oblatieve teekenen sprake kan zijn. Men mag veilig aannemen, dat met het oog op de divinatie der Romeinen niet licht de aandacht zou gevraagd zijn voor een onderzoek aangaande het objectief recht der mantiek zooals dat (zie Historisch Deel § 48 onder 2)

zijn grond vond in het orakel der Grieken. In elk geval wordt de zaak die het hier geldt van hooger belang, als de mensch zelf, in welken zin ook, als tolk der Godheid optreedt. In zoodanig karakter beschouwd, kon het orakel zoowel de aandacht van Christelijke theologen, als van Stoïcijnen, gelijk ook van Plutarchus bezig houden, en dat te eer dewijl het niet moeielijk kon vallen het vraagstuk van het orakel met de leer der voorzienigheid te verbinden. De voorstellingen omtrent de „openbaring" in het algemeen zouden er zeker niet bij verliezen, als men zich er meer aan gewend had de openbaringsleer of apokalyptiek met de voorzienigheidsleer en alzoo tevens met de scheppingsleer in nauwen samenhang te stellen. Misschien hebben ook in dit opzicht de dogmatische studiën er niet bij gewonnen, dat men een formeel en een materiëel gedeelte in de dogmatiek ging onderscheiden. Het godsdienstig belang van het scheppingsdogme (zie § 41 onder 2) treedt zeker ook bij de behandeling van het openbaringsbegrip op den voorgrond.

2. Profetie en openbaring. Wordt van profetie gesproken, men zou kunnen zeggen, dat daarmede de subjectieve zijde wordt bedoeld van het verschijnsel dat wij orakel noemen. In de geschiedenis der menschheid is het duidelijk genoeg gebleken, dat aan den mensch niet alleen in het algemeen als tolk der Godheid groote waarde wordt gehecht, maar dat ook het denkbeeld bijval vond dat de Godheid hare uitverkorenen had aan wie zij bij voorkeur zich openbaarde. Opmerkelijk is uit dit oogpunt wat de Perzen (zie Historisch Deel § 41 onder 1) omtrent den „profeet"

van het Mazdeïsme leerden, ook in verband met de aanraking waarin het oude Israël met hen gekomen is. Terwijl moet worden toegestemd (zie § 13 onder 3 en § 14 onder 1) dat ook op den bodem van onze Heilige Schriften zeer onderscheiden voorstellingen te vinden zijn zoowel omtrent de zedelijke waarde van „profeten" als omtrent de waarde van profetische gaven (charismen), kan toch den theoloog van het monotheïsme, in Israël en het Christendom vertegenwoordigd, het recht niet worden betwist, om een scherp onderscheid te maken tusschen de bezieling van den tolk eener Godheid die geacht wordt andere Goden naast zich te dulden, en die van den Godsman in wien men meent dat de ééne en éénige God zich openbaart. Het enthusiasme (*ἐν θεῷ εἶναι*) kan in zijne wezenlijke beteekenis voor 's menschen zieleleven niet juist gewaardeerd worden, dan in samenhang met den rechten vorm van het geloof in God en den aard van het juiste Godsbegrip. Te meer valt dit in het oog, als men in aanmerking neemt dat bij eene theïstische beschouwing gelijk die in onze heilige Schriften heerscht (zie § 38 onder 2 en 5) geen plaats is voor eene mechanische opvatting van de profetie, als waartoe ook Philo (zie § 31 onder 3) komen kon juist omdat hij onder de bekoring kwam van deïstische voorstellingen.

Wordt de vraag gesteld, of de profetie in Israël (F. Giesebrecht. *Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Profeten.* 1897) waarbij dan natuurlijk allereerst aan hare hoogere vormen (Amos 7 : 14) gedacht moet worden, bevredigend kan verklaard worden bij het licht van bloot-psychologische overwegingen, men heeft dan (zie § 42 onder 3 en 4) te rade te gaan met de verhouding waarin men zich

plaatst tot de supranaturalistische zienswijze in het algemeen, en het mag dan hierbij onzer aandacht niet ontgaan, dat ten minste het openbaringsbegrip des „Nieuwen Verbonds" op eene zoodanige beschouwing van de verhouding tusschen God en den mensch berust als welke mechanische inspiratie buitensluit (1 Kor. 2 : 9—16). Wat ook in het „Oude Verbond" te vinden zij dat op lagere voorstellingen wijst (1 Sam. 10 : 6—11. 19 : 20—24) men zal wel niet dwalen, als men overeenkomstig den wenk Vetus Testamentum patet in Novo bij de verklaring van het verschijnsel van Israël's profetie let op de Nieuw-Testamentische getuigenis aangaande de werking van Gods Geest op en in den mensch. Is in de Christelijke kerk de ontwikkeling van het dogme der Schriftinspiratie (zie Dr. J. Cramer in deze Nieuwe Bijdragen Deel IV bl. 49—121 en 123—195 en Deel V bl. 99—247) soms schadelijk geweest voor eene zuivere opvatting van de inspiratie in het algemeen, ongetwijfeld moest daarentegen de Nieuw-Testamentische voorstelling betreffende de algemeene bedeeling des Geestes het hare doen om mechanische opvattingen, in naam van een streng supranaturalisme aanbevolen, ten minste binnen enge grenzen te houden. Ook was de wijze waarop oudtijds in de Christelijke kerk, zooals door Justinus, de Logosleer werd dienstbaar gemaakt aan eene verbinding van het Christendom met de menschheid in het algemeen wèl geschikt, om voor eene breede opvatting der profetie den weg te banen, gelijk ook de mystiek menigmaal met haar „innerlijk woord" tot dat doel bewust of onbewust werkzaam is geweest. Volstrekt noodig is voor elk die tegen naturalistische miskenning van het wezen der gods-

dienstige verschijnselen op zijne hoede wil zijn, de handhaving van het beginsel dat ook in de profetie Gods rechtstreeksche werkzaamheid erkend moet worden. De vrees voor mysticisme en wat daarmede gepaard kan gaan mag niet leiden tot verwaarloozing van het mystieke element, dat in den Godsdienst en zijne psychologische verschijnselen niet zonder groote schade voor zuivere voorstellingen kan worden voorbijgezien.

3. Godsdienst en openbaring. Vereenzelviging van de begrippen Godsdienst en openbaring was niet ongewoon, noch ook bevreemdend, toen men bij het spreken over Godsdienst eigenlijk alleen aan het Christendom dacht en het Christendom — met inbegrip natuurlijk van Israël's Godsdienst — bedoelde als men in objectieven, en tevens in concreeten zin, van openbaring gewaagde. Met dit spraakgebruik moet rekening gehouden worden, ook als men van de eerste proeven der wijsgeerige Godsdienstwetenschap van den nieuweren tijd kennis neemt (zie § 4 onder 5 en § 5 onder 2). Eerst in den jongsten tijd is intusschen de noodzakelijkheid gebleken, zich nauwkeurig rekenschap te geven van de onderlinge verhouding der beide begrippen die door de woorden Godsdienst en openbaring plegen te worden aangeduid. Langs dien weg kan ook de juiste opvatting van openbaring worden gewonnen. Van de voorstelling welke men heeft aangaande het wezen van den Godsdienst hangt het begrip af dat men zich vormt omtrent de openbaring. Wordt de Godsdienst enkel als eindig verschijnsel in 's menschen zieleleven erkend, zonder dat dus de grond van dat verschijnsel ook buiten

den mensch wordt gezocht, dan zal men van openbaring — voor zoover dan daarvan spraak kan zijn — in dezen zin spreken, dat gedacht worden moet aan subjectieve opwekking of verlevendiging van religieuze gewaarwordingen. Maar, al is men ook eenstemmig in de overtuiging dat de Godsdienst als psychologisch verschijnsel eenen metaphysischen grond heeft, zoo kan toch nog groot verschil bestaan in de opvatting van Godsdienst en openbaring, ook in hunne onderlinge verhouding. Ook hier is de vraag beslissend, welke houding men aanneemt tegenover de grondgedachte van het pantheïsme (zie § 38 onder 3). Men kan van meening zijn, dat wat men menschelijke ervaring noemt als openbaring van God in den mensch moet beschouwd worden, zoodat beiden in 's menschen zieleleven één zijn. Wordt hierbij al gedacht aan eene rechtstreeksche werkzaamheid van God, daarmede wordt dan toch geene werking van bijzonderen aard bedoeld, geene andere energie dan waarmede God in alle dingen werkt (Phil. 3:21). Op dit standpunt zal men wèl de religieuze indrukken beschouwen als de vrucht van goddelijke werking, maar uit vrees voor eene magische opvatting van den Godsdienst, wat zijnen oorsprong en zijne ontwikkeling betreft, zich afkeerig toonen van de zienswijze, volgens welke openbaring als eene bijzondere goddelijke werkzaamheid geldt op het terrein zelf waarop 's menschen Godsdienst zich vormt. Dat in den Godsdienst God en mensch elkander ontmoeten, wordt terecht erkend bij deze voorstelling, doch de vraag moet gedaan worden, of op theïstisch standpunt kan worden goedgekeurd dat de wederkeerige betrekking tusschen God en mensch in de verklaring van het godsdienstige

leven zóó wordt opgevat, dat Godsdienst en openbaring als momenten gelden van één proces in den menschelijken geest. Men kan in 's menschen Godsdienst het bewijs vinden en erkennen, dat God met den mensch in betrekking staat en tevens aannemen, dat Hij van die gemeenschap met den mensch ook in openbaring doet blijken, als eene uiting van Zijn leven, naar 's menschen onderscheiden toestand onderscheidenlijk bepaald. Inderdaad hangt hier alles af van de wijze waarop men zich eenerzijds den mensch in zijne zelfstandige persoonlijkheid en anderzijds God als persoon (zie § 40 onder 2) voorstelt, gelijk ook van de zienswijze welke men is toegedaan ten opzichte van het recht van het supranaturalisme (zie § 42 onder 3). De onderscheiding van Schepper en schepsel wordt niet zonder groote schade uit het oog verloren bij de waardeering der feiten van den Godsdienst. God staat met den mensch in betrekking krachtens de schepping. Het is 's menschen eigenaardigheid als schepsel van God, dat hij, in onderscheiding van wat hem op aarde omringt, zich bewust is van de verhouding waarin hij staat tot God. Van deze bewustheid geeft hij blijk in het feit van den Godsdienst. Dezelfde eigenaardigheid van ons wezen, waardoor wij God als onzen Schepper erkennen, is het ook, waardoor wij voortdurend vatbaar zijn voor Gods openbaring. Godsdienst en openbaring zijn niet twee zijden van dezelfde zaak, als beschouwd èn van 's menschen kant èn van Gods kant, maar de betrekking van den mensch tot God krachtens welke de Godsdienst bestaat is ook de grond waarop de openbaring rust, als waarin God ons Zijn leven mededeelt en deze mededeeling onder ons besef doet komen. Het be-

grip openbaring is dus met dat van Godsdienst ten nauwste verbonden, zoodat ook het pantheïsme, als het op zijne wijze den Godsdienst eert, dat begrip niet kan ontberen (H. Voigt. *Fundamentaldogmatik.* S 173 u. s. w.). De goddelijke openbaring is eene werkzaamheid van God, welke aan de bestaande en in den Godsdienst, als menschelijk verschijnsel, te voorschijn tredende betrekking tusschen God en den mensch beantwoordt. Bedoelde werkzaamheid van God moet op theïstisch standpunt als vrije daad van God worden beschouwd. Is er in het Godsbegrip voor de erkenning van zulk eene vrije werkzaamheid van God geen plaats, dan kan ook de openbaringsidee niet tot haar recht komen. Ook in de openbaringsleer komt alles aan op de wijze waarop men de eischen der Godsleer stelt en ontvouwt. De Godsdienst wordt niet goed begrepen, als men zegt dat de openbaring bestaat in den Godsdienst, en evenmin, als men leert dat de Godsdienst bestaat in de openbaring. Godsdienst en openbaring beide moeten beschouwd worden, zoowel afzonderlijk als in onderling verband, in het licht waarin de Christelijke Theologie èn theologische èn anthropologische beginselen, naar theïstischen eisch, stelt. Trouwens, de hierin betrokken vraagstukken zijn ook eigenlijk eerst in en met de Christelijke Theologie opgekomen in het wijsgeerig denken (J. J. van Oosterzee. *Chr. Dogmatiek.* Eerste deel 2de hoofdstuk. E. de Pressensé. *Les origines* p. 478. Cannegieter. *De taak en de methode der Wijsbegeerte v. d. Godsdienst* bl. 139 v.v. W. Francken. *Geloof en Vrijheid* 1887 afl. 1 en 2. Gunning. *Blikken in de openbaring* I bl. 43 v.v. en: *Wat is het geloof?* (1887). Vatke. *Religionsphilosophie* S 238 u. s. w.

Seijdel. *Religionsphilosophie in Umriss* S 188 u. s. w. Siebeck. *Lehrbuch der Religionsphilosophie* S 442 u. s. w. H. Schultz. *Grundriss der Christl. Apologetik.* S 18).

4. Bijbel en openbaring. Reeds in de Inleiding van onze *Wetenschap van den Godsdienst* (zie *Historisch Deel* § 2 onder 2) kwam de gewijde letterkunde ter spraak, en bij de behandeling van den Godsdienst als voorwerp van phaenomenologisch onderzoek (zie *Wijsgeerig Deel* § 14 onder 4) werd aan de „heilige boeken" der menschheid nader de aandacht gewijd. Dat bepaaldelijk in het Protestantisme door het „Schriftdogme" (zie t. a. p.) groote moeielijkheden zijn teweeggebracht is niet vreemd, maar wèl te betreuren. Er zoude minder aanleiding tot klagen te dezen aanzien gegeven zijn, als men altijd in het onderscheiden van begrippen de nauwkeurigheid had betracht, die o. a. Lessing (zie § 4 onder 5 en Dr. J. Cramer. *Nieuwe Bijdragen.* V bl. 187 v.v.) kenmerkte. Door de onderscheiding van „middellijke" en „onmiddellijke" openbaring kon men er toe komen de begrippen openbaring en bijbel te vereenzelvigen en dat te gemakkelijker, dewijl men meende ook met het oog op „heilige Schriften" van inspiratie te mogen spreken. Wie de geschiedenis van het leerstuk der inspiratie nagaat (Dr. J. Cramer. *Nieuwe Bijdragen* IV en V t. a. p.) zal, als hij ook het „Schriftdogme" aan kritiek onderwerpt, wel weinig geneigd zijn om te ontkennen, dat de dogmatiek van het Protestantisme op dit punt ernstige herziening noodig heeft en Rothe dankbaar zijn, die op het voetspoor van Schleiermacher *(Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche in Zusammen-*

hange dargestellt) al was het ook op niet volkomen bevredigende wijze den weg wees die tot hervorming van het leerstuk der „Schrift" leiden kon (*Zur Dogmatik* in: Theol. Stud. und Krit. 1858, 1860). Maar hoe men ook oordeele over de waarde van het „Schriftdogme" en in welke verhouding men zich ook plaatse tegenover de vraag of dit leerstuk nog wel in eenigen vorm voor het wetenschappelijk onderzoek bestaanbaar is, het gaat niet aan het oog te sluiten voor het feit, dat men recht heeft de openbaring zelve van hare oorkonde wèl te onderscheiden. Het hiërologisch onderzoek leert ons dat de geloovige er behoefte aan gevoelt op zijne gewijde letterkunde den stempel van het Goddelijke te drukken, en het kan niet moeielijk vallen, aan te toonen hoe de Christelijke Theologie ook hierin hare uitnemendheid toont, dat ten minste hare beste dogmatici te allen tijde zich vrij trachtten te houden van eene beschouwing omtrent de „heilige Schriften", als welke enkel op magisch standpunt kan worden toegelaten. Zóó kan ook de vorming van het „leerstuk der Schrift" met eerbied worden gadegeslagen, terwijl men van meening is, niet enkel dat het in de geloofsbelijdenis geen plaats behoort in te nemen, maar ook dat het eener juiste opvatting van het openbaringsbegrip in den weg staat. Wordt de openbaring als Godswoord geëerd, ook de Schriften, die van haar getuigen, worden terecht met eerbied behandeld, maar die eerbied komt geenszins in gevaar door eene Schriftbeschouwing die den „Bijbel" als het voertuig der Goddelijke openbaring beschouwt (Roozemeijer. *Het christelijk geloof.* bl. 30). Indien men (met A. Sabatier. *Esquisse d'une philosophie de la religion* etc. p 30) bij het beschrijven van de

geschiedenis van het openbaringsbegrip eene mythologische, dogmatische en kritische periode zou willen onderscheiden, dan kan gezegd worden, dat in de laatstgenoemde wordt aangedrongen op zoodanige zuivering van het openbaringsbegrip, waarbij het in veiligheid wordt gesteld tegenover het gevaar waarmede ook de meest bezadigde historische kritiek het „Schriftdogme" bedreigt. De openbaring treedt het heerlijkst te voorschijn in de personen die in geestelijk opzicht het hoogst staan, en hebben zij te boek gesteld wat hun van God bekend is geworden, ongetwijfeld zal dan, wat zij schreven, kunnen beschouwd worden als vertoonende een openbaringskarakter, ook zonder dat intusschen de begrippen openbaring en bijbel worden vereenzelvigd. Het was zeer natuurlijk, dat men bij het behandelen van de openbaringsleer de „Heilige Schrift" te pas bracht als vertegenwoordigster van den vorm der openbaring, toen men het dogme als den inhoud der openbaring beschouwde, maar moeielijk kan men zich aan deze zienswijze houden, als men doordrongen is van de overtuiging dat God zelf de inhoud der „openbaring" moet heeten, dewijl alle „openbaring" gelden moet als zelfopenbaring van God. Het is duidelijk genoeg gebleken, dat men tegen mogelijke misduiding van deze overtuiging in mysticistischen zin toch niet gevrijwaard is, als men in het „Schriftdogme" te dezen aanzien zijn heil zoekt. Men zou ook zeker nooit verklaringen hebben vernomen als welke Sabatier (*Esquisse* etc. p 97) deden zeggen, dat het schijnt alsof Bileam's ezelin wel als de getrouwste tolk der Godsopenbaring te beschouwen is, als men bij het bespreken van den vorm der openbaring altijd gedacht had aan manieren waarop God zich aan en

in den mensch openbaart. Hoe goed men het ook hebbe bedoeld, men heeft evenmin de eer onzer heilige Schriften als de zuiverheid van het openbaringsbegrip bevorderd, toen men de „openbaring" met de „Heilige Schrift" in een verband stelde, waarbij de beteekenis van de gewijde letterkunde als voertuig der Godsopenbaring werd miskend. Het ware wel te wenschen, dat de dogmatische arbeid van den tegenwoordigen tijd zich in alle kringen des theologischen levens wist vrij te houden van misvattingen waardoor zoowel de wijsgeerige als de historisch-kritische zin ernstig wordt beleedigd.

5. Openbaringsbegrip en openbaringsleer. Sinds de tweede helft der achttiende eeuw was bij velen, in verband met eene op klassieken boden zich bewegende aesthetische richting, het streven waar te nemen om den omvang van het openbaringsbegrip buiten den kring des godsdienstigen levens uit te breiden. Soms dacht men daarbij aan niet minder, dan alles wat uit de diepte van het zieleleven naar buiten te voorschijn treedt, vooral voor zoover daarbij eenige genialiteit uitblinkt. Het is niet moeielijk de sporen van deze zienswijze te vinden bij Hamann (zie § 4 onder 6) Jakobi (zie § 4 onder 7 en § 35 onder 2) Herder (zie § 4 onder 8) Fries (zie § 5 onder 2) en von Schelling (zie § 6 onder 2 en § 35 onder 4). Dat pantheïstische neigingen bij deze opvatting van het openbaringsbegrip zich krachtig konden doen gelden, ligt in den aard der zaak.

Men kan niemand verhinderen van „openbaring" te spreken, overal waar het verborgene in het licht treedt, en zich dus te laten leiden door eene overweging als welke

de Grieken leidde bij het gebruik van het woord ἀλήθεια ter aanduiding van waarheid. Maar het verdient toch geen aanbeveling, bij de bepaling van inhoud of omvang van een begrip van het gewone spraakgebruik af te wijken, en te ontkennen is het niet dat de Godsdienstwetenschap op grond van menig feit der hiërographie recht heeft het openbaringsbegrip als haar bijzonder eigendom te beschouwen. Men kan Schleiermacher dankbaar zijn, dat hij (*Glaubenslehre* § 10), hoewel het woord openbaring hem niet bijzonder aantrok, er voor ijverde het daardoor uitgedrukte begrip tot godsdienstig gebied te beperken.

De uitbreiding van het genoemde begrip in bovenbedoelden kring heeft er toe medegewerkt, om ook in de theologie het streven te bevorderen de openbaring vooral van de subjectieve zijde te beschouwen, terwijl zij vroeger inzonderheid met het oog op hare objectieve zijde in behandeling werd genomen. Men kan in de vroegere beschouwingswijze een intellectualistisch beginsel herkennen, terwijl in de nieuwere opvatting de mystiek hare rol kan spelen. Wel is het noodig, op het voetspoor van Rothe (t. a. p.) aan te dringen op de verbinding van het objectieve en het subjectieve in het openbaringsbegrip. Wordt de opmerking gemaakt, dat toch ook in de erkenning van het objectief karakter der openbaring het geloof betrokken is en men alzoo ook hierbij met subjectieve overtuiging te doen heeft, men mag wel bedenken o. a. met E. Lacheret (*De la nature de la révélation* in: Revue Chrét. 1897 p 99) dat het gansch niet onverschillig is, of men al dan niet zich overtuigd houdt van de objectieve werkelijkheid van Gods bestaan en werkzaamheid als den grond van onze geloofs-

overtuiging. Men kan spreken van een manifestatie van God in reëelen zin, maar ook van eene zoodanige als welke wij ons enkel voorstellen krachtens onze religieuze phantasie.

Dat het oude Israël in zijn taal geen woord heeft voor openbaring in het algemeen, zou terecht bevreemding wekken, ware het niet dat (Hebr. 1 : 1) de bijzondere vormen waarin God tot den mensch sprak gemakkelijk onder dit begrip worden samengevat (Prof. van Leeuwen. *Prolegomena van bijbelsche Godgeleerdheid* bl. 41). In de boeken des Nieuwen Verbonds treft ons — gedeeltelijk in aansluiting aan het spraakgebruik van Israël's apocryphe literatuur — de vermelding van Φανέρωσις en ἀποκάλυψις ter aanduiding van het openbaringsbegrip. Van niet gering belang met het oog zoowel op algemeene dogmatische leerbepalingen als op de uitlegging van sommige teksten des N. V. is de vraag of genoemde woorden in de boeken des Nieuwen Verbonds in streng te onderscheiden beteekenis worden gebezigd, dan wel onderling, al of niet met eenig voorbehoud, worden verwisseld (Dr. F. W. B. van Bell. *Dissertatio theologica de patefactionis christianae indole e vocabulis Φανεροῦν* et *ἀποκαλύπτειν in libris N. T. efficienda.* Dr. J. Cramer. *Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie* III bl. 1 v.v.). Hoe ook te dezen aanzien te oordeelen zij, ongetwijfeld zal men wel mogen aannemen, dat datgene, waaraan Φανεροῦν ons doet denken van hoogere orde is, dan wat ons bij ἀποκαλύπτειν — om het even of daarbij het subject dan wel het object geacht wordt door het κάλυμμα bedekt te zijn geweest — voor den geest treedt. Het verschil in fijnheid van taal, waarbij in het gegeven geval de vraag in aanmerking komt in welke uitdrukking de Grieksche

taal het meest op oorspronkelijkheid van gedachte wijst, moet in rekening worden gebracht bij de waardeering van zoodanige min of meer gelijkwaardige uitdrukkingen.

Dat in het begrip revelatie twee momenten, dat der manifestatie en dat der inspiratie te onderscheiden zijn, kan moeilijk tegenspraak vinden bij hen die zich wenschen te bewegen op den bodem onzer heilige Schriften. Maar ook in andere Godsdiensten zooals o. a. in het Mazdeïsme (zie *Historisch Deel* § 41 onder 1 en § 42 onder 1) en in den Islâm (zie *Historisch Deel* § 30 onder 3) vindt men voorstellingen die er op wijzen, dat men eensdeels aan eene feitelijke openbaring der Godheid dacht en anderdeels nadrukkelijk lette op den persoon wien die openbaring ten deel viel. Het naturalisme, dat geen plaats heeft voor het openbaringsbegrip, hetzij van de subjectieve hetzij van de objectieve zijde beschouwd, blijkt vreemd geweest te zijn aan de menschheid in haar godsdienstig leven ook waar overigens wijsgeerige inzichten gehuldigd werden die haar op dien weg moesten leiden, en ook, waar in rationalistischen trant de noodwendigheid eener positieve openbaring ontkend of ter zijde gelaten werd, is toch menigmaal hare mogelijkheid blijkbaar erkend. Het recht van het supranaturalisme (zie § 42 onder 3) wordt in de godsdienstige voorstellingen der volken ook te dezen opzichte niet zelden bevestigd. Voor een niet gering deel is het mede aan de vruchten der algemeene historische Godsdienstwetenschap te danken, dat in den nieuwen tijd bij veel verschil en ook wel verwarring van denkbeelden toch in de openbaringsleer niet onbeduidende overeenstemming is verkregen (Krauss. *Die Lehre von der Offenbarung* 1868. Van Oosterzee. *Christ.*

Dogmatiek 1870. J. A. Dorner. *System der christlichen Glaubenslehre* 1879. Lipsius. *Lehrbuch der Evangelisch-protest. Dogmatik* 1879. Biedermann. *Christl. Dogmatik* 1884. Pfleiderer. *Religionsphilosophie* 1884. 3te Aufl. 1896. W. Hermann. *Der Begriff der Offenbarung* 1887. F. A. B. Nitzsch. *Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik* 1892). De overtuiging werd, op overigens onderscheiden standpunt, door velen uitgesproken, dat het God is die zich openbaart aan en in den mensch, in wiens wezen de grond ligt van de mogelijkheid dat hij de Godsopenbaring in zich opneemt. De mechanische opvatting van de „openbaring" werd alzoo hoe langer hoe meer teruggedrongen door de voorstelling dat men hier te doen heeft met eene innerlijke gemeenschap tusschen God en mensch, waarbij in de openbaring van Gods zijde eene vrije werkzaamheid wordt gezien en van 's menschen zijde (Rom. 1 : 21) het bloot-instinctieve in de opneming van de openbaring wordt buitengesloten. Er ware geen Godskennis en mitsdien geen Godsdienst mogelijk, als God zich niet in het heelal openbaarde, maar die openbaring zou doelloos zijn, als de mensch niet het vermogen had haar te erkennen. Wordt daarbij de mogelijkheid aangenomen, dat de mensch tegenover de Godsopenbaring ongeloovig blijft staan, men heeft dan niet de bedoeling — zooals wel eens het geval was — het geloof als verdienstelijk voor te stellen, maar laat zich eenvoudig leiden door een ethisch beginsel, dat in de opvatting van 's menschen zieleleven niet mag worden verzaakt.

De vraag, of men in de revelatie nevens het moment van de manifestatie niet — liever dan van inspiratie te spreken — dat der illuminatie moet plaatsen, schijnt

van weinig gewicht. Het innerlijk karakter van het hier bedoelde in de Godsopenbaring wordt zeker niet onduidelijk door het gebruik van het woord inspiratie te kennen gegeven, en het woord illuminatie kan door misvatting met het oog op het „lumen naturae" bedenkelijk worden. Denkt men hierbij aan Joh. 1 : 9, men vindt dan hier eene verbinding van manifestatie en illuminatie, die in de Christelijke dogmatiek groote beteekenis heeft.

Wat hier besproken werd betreft intusschen allereerst wat wel „natuurlijke" openbaring genoemd wordt, doch liever als „algemeene" openbaring wordt aangeduid. Sommigen onderscheiden hierin wat zij dan „natuur-openbaring" noemen en wat zij als „oorspronkelijke" openbaring meenen te mogen aanduiden, met dit laatste bedoelende te kennen te geven dat de mensch met God verwant is. Het is de vraag, eensdeels of men recht heeft in dit verband van „natuur-openbaring" te spreken, anderdeels of de bedoelde verwantschap van den mensch met God (zie § 44 onder 1) terecht in het licht van „oorspronkelijke openbaring" wordt geplaatst.

Bij de „algemeene" openbaring wordt gedacht aan eene openbaring van den Schepper aan den mensch, als Zijn schepsel beschouwd. Zal deze openbaring haar doel bereiken, dan moet de feitelijke toestand des menschen beantwoorden aan zijn wezen. Opzettelijk werd dus (zie § 44) vooraf de verwantschap tusschen God en mensch door ons besproken en daarbij de leer der zonde (zie t. a. p. onder 2) ter spraak gebracht. De zonde stelt den mensch in gewijzigde houding tegenover God. Onder de volken der wereld is het besef hiervan, blijkens vele hiërographische fei-

ten, verre van afwezig. Maar in Israël is dit besef niet enkel in bijzondere mate te vinden, maar ook op merkwaardige wijze zoowel door „heilige" personen als door treffende lotgevallen gekweekt. Terwijl ook elders van „bijzondere openbaring" kan gesproken worden met het oog op het openbaringskarakter waarin Godsdienststichters plegen op te treden, bedoelt men terecht in den Godsdienst van Israël en in het Christendom met deze uitdrukking te kennen te geven, dat God zelf optreedt tot de verlossing van den zondigen mensch, waarnaar ook de heidenwereld in hare edelste mannen meermalen bleek met hoopvol verlangen uit te zien (zie § 44 onder 3 en 4). In deze „bijzondere" openbaring laat zich even als bij de „algemeene" openbaring zonder bezwaar ook manifestatie en inspiratie onderscheiden.

Wordt de „bijzondere" openbaring bovennatuurlijk genoemd, deze benaming heeft in zooverre recht, dat men in geen geval haar erkennen kan, als men het „supranaturalisme" buitensluit. Maar overigens moet de benaming „bovennatuurlijke openbaring" verworpen worden, omdat daarbij schijnt te worden ondersteld dat de „algemeene" openbaring buiten de erkenning van het „bovennatuurlijke" zou omgaan. De onderscheiding tusschen „middellijke" en „onmiddellijke" openbaring werd reeds besproken (zie onder 4). Wie meent haar nog te mogen aanbevelen zal wèl doen er op te letten, dat Rothe (t. a. p. zie voorts § 6 onder 4) wees op het verschil dat tusschen „unmittelbar" en „unvermittelt" moet gemaakt worden. De beschouwing van de „Heilige Schrift" als „middellijke openbaring" kan in geen geval worden goedgekeurd.

Men kan in de behandeling van de „openbaringsleer" niet voorspoedig zijn, als men twijfelend staat òf tegenover de werkelijkheid van Gods bestaan òf tegenover het feit van 's menschen godsdienstigen aanleg. Wat het laatste betreft, mag wel bedacht worden, dat er ook tegenwoordig niet weinig is wat der juiste erkenning van 's menschen adeldom in den weg staat. Terwijl velen meenen met miskenning van het feit der zonde den mensch te mogen verheffen, alsof hij aan eene „bijzondere" openbaring in geen geval behoefte zou hebben, schijnen anderen te oordeelen, dat er geenerlei waarde te hechten is aan de titels waarmede de menschheid op eenigen adeldom aanspraak zou kunnen maken. Misschien is het in beide gevallen eene zedelijke fout, die de gedragslijn ook in het denken bepaalt (Prof. I. van Dijk. *Maurice Maeterlinck* 1897. bl. 63): Want de trots, die van eene bindende verplichting niet weten wil, is inderdaad van gelijken aard als de hoogmoedige eigengerechtigheid, die aan een geschonden plicht liefst niet herinnerd wordt.

---

§ 46.

Het wonder.

Het vraagstuk van het wonder, in niet geringe moeielijkheden gewikkeld door het „historisch supranaturalisme", is op zich zelf reeds even lastig als belangrijk. Het wondergeloof is zeker niet ontstaan op eenen bodem als waarin de tegenwoordige natuurwetenschap gegrond is. Ook waar de vaste orde der natuur werd opgemerkt, bleef men soms verre van de erkenning van natuurwetten als waarvan wij thans gewoon zijn te spreken. Het blijkt in de geschiedenis der menschheid, ook buiten Israël, duidelijk genoeg, dat eene godsdienstige gewaarwording van verwondering in de erkenning van het wonder te voorschijn trad, eer er van eenige wijsgeerige verklaring van de feiten der natuur spraak was. Terecht werd menigmaal gewezen op de noodzakelijkheid, om de zaak der wonderen wel te onderscheiden van die der wonderverhalen, en dat te meer, dewijl ontegenzeggelijk dikwerf het geloof beheerscht werd door de vraag, waar het wonderverhaal gevonden werd. Van overwegend belang is het voorts ook bij het wonder-

vraagstuk, dat met dat der openbaring ten nauwste samenhangt, op de eischen van het theïsme te letten en overeenkomstig daarmede de verhouding tusschen het „natuurlijke" en het „bovennatuurlijke" te bepalen.

Hoewel de samenhang van wondergeloof met magie niet te miskennen is, moet toch worden bedacht dat het wonder geenszins overal als grillig spel van geesten beschouwd wordt.

Zoowel in het monotheïsme van Israël op zich zelf als in de wijsbegeerte der oude Grieken was grond te vinden voor de erkenning eener geregelde natuurorde, en het wonder kan eerst dan als zoodanig zijne bepaalde plaats in het denken erlangen, wanneer zulk eene natuurorde niet meer vreemd is aan 's menschen besef. Reeds vroegtijdig werd in de Christelijke Kerk het bezwaar erkend dat in verband met de natuurorde aan het wondervraagstuk kleeft, maar sterker dan de kracht waarmede eenig bezwaar zich deed gelden, was de drang der Kerk om het gezag der waarheid op het wonder te bouwen. Op merkwaardige wijze trachtte men in de scholastiek der Middeleeuwen de leer van het wonder, soms met fijne analyse, te ontvouwen. Het Protestantisme, met name in de 17[de] eeuw, volgde dit spoor, al bleek reeds dadelijk bij de Hervormers, dat men met de beschouwing van het wonder als bewijs der waarheid niet ten volle vrede had. Het optreden van Spinoza trok niet aanstonds

in breeden kring de aandacht der theologen, en ook in het algemeen was het minder de wijsbegeerte dan wel de studie zelve van de heilige Schriften, waardoor de overtuiging gekweekt werd, dat het raadzaam is het wonder niet enkel als geloofsbrief voor profeten en apostelen te beschouwen en te waardeeren. Men begon in het wonder iets anders dan een bloot middel tot een apologetisch doel te zien.

Bepaaldelijk in den strijd, ten onzent omstreeks het midden der tegenwoordige eeuw over het wonder gevoerd, bleek klaar genoeg, dat de vraag naar het bovennatuurlijke in verband met de wonderkwestie voor de opvatting van het Christendom van principiëele beteekenis is. Werd destijds soms met scherpe wapenen gestreden en kwam eenerzijds de wijsbegeerte der ervaring, anderzijds de traditioneele voorstelling niet zelden in gedrang, het bleek wel, ook in nieuwe partijvorming, dat het noodig was den strijd voorloopig te staken, om het wondervraagstuk nog eens met ernst nader te bezien. Van lieverlede zagen velen in, dat men hier met eene belangrijke vraag van wijsgeerige Godsdienstwetenschap te doen heeft, waarbij uit den aard der zaak de algemeene leer van ons kenvermogen eene gewichtige rol te vervullen heeft.

Maar nog altijd schijnt het velen moeielijk te vallen uit de ervaring van het verleden wijsheid te leeren. Nog worden uitspraken vernomen, die enkel zin heb-

ben, wanneer vaststaat dat het „bovennatuurlijke" evengoed en in gelijken zin als het „natuurlijke" voorwerp van ons weten kan heeten. Volstrekt ijdel is intusschen de poging om het wonder wetenschappelijk te verklaren, en wie haar beproeft ontgaat het gevaar niet, het begrip van wonder te vernietigen. Leerrijk is in hooge mate het onderzoek der proeven van wonderverklaring, waarin ook deze eeuw rijk is. Onze geest is, wat het wijsgeerig denken aangaat, aangelegd op het onderzoek van het „natuurlijke", en even stellig als kan worden getuigd dat hij het geloof aan het „bovennatuurlijke" niet op den duur kan afwijzen, even zeker is, dat de pogingen die men aanwendt om het „bovennatuurlijke" voor de rechtbank der wetenschap te bepleiten schipbreuk lijden, voor zoover men daarmede iets anders bedoelt dan het recht te staven om er aan te gelooven.

Met allen eerbied voor het vernuft dat door theologen en wijsgeeren soms is ten koste gelegd aan eene verklaring of toelichting van het wonder, moet worden verklaard, dat geen scholastiek van nieuweren of ouderen stempel voorspoedig kan zijn op dit punt, als niet nadrukkelijk het beginsel wordt gesteld dat het wonder als zuiver religieus verschijnsel behoort te worden beschouwd en beoordeeld.

In de geschiedenis der Godsdiensten treedt het wondergeloof met grooten nadruk op. De werkzaamheid der Godheid wordt erkend ook in buitengewone

feiten, waarbij de vraag aanvankelijk niet opkomt, langs welken weg men ze heeft te verklaren. Onder den invloed van het Christendom en wel van Jezus' eigen houding in dezen is wèl eene soberheid in het wondergeloof ontstaan waaraan de oudheid vreemd was, maar geenszins is in het Christendom de overtuiging te niet gedaan, dat het „bovennatuurlijke" in den vorm van het „wonder" zich in de wereld der „natuurlijke" dingen kan openbaren. Het „wonder" is eigen aan den Godsdienst en ziet zijn recht verzekerd in eene Godsleer welke overeenkomstig den inhoud van het scheppingsdogme God, in theïstischen zin, met beslistheid belijdt.

I. Ter inleiding. Met de leer der openbaring staat het vraagstuk van het wonder in nauw verband. Gelijk in het Hebreeuwsche woord דָּבָר evenzeer daad als woord wordt aangeduid, zoo heeft men zoowel in feiten als in woorden „openbaring" te erkennen (Luk. 2 : 15). Van de zijde der aanhangers van de oud-supranaturalistische school, die de erkenning van waarheid en recht des Christendoms, in op zich zelf lofwaardig apologetisch streven, op het wondergeloof bouwde, is bedenkelijk misverstand gekweekt. Tegenover de voorstelling die alzoo ontstond alsof wonderen het bewijs leveren voor de waarheid der Godsopenbaring, houde men zich aan de overtuiging, dat er van wonder geen spraak zou zijn als men niet de werkelijkheid van Godsopenbaring erkende. De algemeene hiërographie

getuigt van wonderglans, waarmede men de personen omgaf in wie men tolken der Godheid meende te moeten zien, en het zal wel in de meeste gevallen ondoenlijk zijn tusschen de wordingsgeschiedenis van het geloof aan hunne goddelijke zending en die van het geloof aan de met hen verbonden wonderverhalen de grenslijn te-bepalen. Men wachte zich intusschen wèl voor de meening, alsof in de taal van den Godsdienst van ouds gesproken werd van wonderen, in dezen zin, dat daarbij te denken viel aan verschijnselen of gebeurtenissen waarbij vaste natuurwetten buiten werking zouden gesteld zijn. Al bleef de regelmaat in het leven der natuur niet onopgemerkt, de gedachte aan vaste natuurwetten kon niet opkomen, waar men zelfs aan de meest grillige mâcht der Godheid geloof kon hechten. Uit de boeken des Ouden Verbonds blijkt duidelijk, dat ook in Israël gansch andere beschouwingen omtrent het natuurleven bestonden, dan bij ons gangbaar zijn onder de heerschappij der wetenschap, die overal vaste orde zoekt. Gods werken in het algemeen worden onder het gezichtspunt van het wonderbare gesteld als נִפְלָאוֹת geenszins om daarmede eene afwijking van den gewonen loop der dingen te kennen te geven (Psalm 139 : 14, Job 5 : 9) maar enkel ter aanduiding, dat Gods werken bijzondere aandacht trekken. Het verdient intusschen opmerking dat God eigenlijk eerst als עֹשֵׂה פֶלֶא (Exod. 15 : 11) wordt voorgesteld met het oog op wat hij deed om Israël uit Egypte te leiden. Zóó traden zijne krachten of groote daden (Deut. 3 : 24, Psalm 106 : 2) als גְבוּרוֹת op ten teeken dat Hij een bijzonder plan volvoert, hetzij alleen om ook buiten den kring van het „heilige" volk indruk te maken (מוֹפֵת) hetzij om aan Israël zelf

eene duidelijke beschrijving of aanwijzing te geven (אות) van zijn verlossingsplan en wat daarmede samenhing. In gelijken zin wordt in de schriften des Nieuwen Verbonds van τέρατα, δυνάμεις en σημεῖα gesproken (Hand. 2 : 22, 2 Kor. 12 : 12). Wie in de Theologie van het Christendom, met Israëls Godsdienst in het nauwste verband, over wonderen handelt, moet in het oog houden, dat hier, gelijk elders, het wonder in de eerste plaats religieuze waarde heeft. Zóó beschouwd, moet het wonder geacht worden subjectieve beteekenis te hebben. Meenen echter sommigen op dien grond aan het wonder slechts relatieve waarde te moeten toekennen, men bedenke (F. A. B. Nitzsch t. a. p. S 180) dat de geloovige bij hier bedoelde overtuigingen aan geen tegenstelling tusschen absoluut en relatief denkt en dat met dit feit moet worden rekening gehouden bij de waardeering der wonderkwestie, als men dit godsdienstig verschijnsel niet in een metaphysisch feit wil omzetten tot groote schade van zuiver dogmatisch denken op godsdienstig gebied. Van inderdaad verbeterd inzicht in de beteekenis der wonderkwestie kan worden getuigd, als men het oog vestigt op den tijd, toen Schumann schreef: *Ueber die Evidenz der Beweise für die Wahrheit der Christlichen Religion* en Lessing antwoordde met zijn: *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft* (zie § 4 onder 5) of ook op de wijze, waarop nog meer dan 80 jaar later in ons vaderland soms met zeer scherpe wapenen werd gestreden (zie § 8 onder 3) en daarmede vergelijkt wat o. a. in Frankrijk en Zwitserland in den jongsten tijd over het wonder geschreven werd (E. Ménégoz. *La notion biblique du miracle* 1894. A. Berthoud. *Le surnaturel chrétien en regard de l'hypno-*

tisme et du spiritisme 1896. Paul Chapuis. *Du surnaturel* 1898, benevens talrijke artikelen in de *Revue Chrétienne*, *Chrétien évangélique*, *Revue de théologie et des questions religieuses* en *Année philosophique*). Ongetwijfeld heeft het Schriftdogme (zie § 45 onder 4) onder de Protestanten grooten invloed uitgeoefend op de waardeering van het wonder, eensdeels binnen en anderdeels buiten den kring der overlevering, waarvan de boeken, in den kanon des O. en N. V. vervat, de dragers zijn. Mogen al soms bij het onderscheiden standpunt, te dezen aanzien ingenomen ter zake de erkenning van het wonder, eigenaardigheden van den vorm der wonderverhalen hebben medegewerkt ter bepaling van het oordeel, moeielijk kan men ontkennen, dat dikwijls a priori het oordeel vaststond in verband met den kring, waarin en de plaats waar het wonderverhaal werd gevonden.

Meer dan menigeen duidelijk voor den geest schijnt te staan, hangt ook de opvatting van het wonder samen met de min of meer zuivere opvatting van het theïsme. Men was niet altijd op zijne hoede tegenover deïstische voorstellingen, die licht insluipen overal waar spraak is van het „bovennatuurlijke". Is het ook in dezen tijd, waarin velen in gevaar zijn met pantheïstische meeningen te dwepen, wèl noodig, dat men zich doordringe van de overtuiging dat de „natuur" wel van „God" te onderscheiden is, daarmede moet niet worden bedoeld, dat de „natuur" zelfstandig nevens en buiten God zou staan. Spreekt men van „bovennatuurlijke" en „natuurlijke" oorzaken, geenszins behoeft dat te geschieden in zoodanigen zin, dat bij laatstgenoemde aan eene werking van God niet te denken zou zijn. Indien al soms onder den invloed van deïstische mee-

ningen zulk een voorstelling werd gevonden ook waar men overigens van deïsme zich liefst vrij hield, het theïsme moet geen voedsel geven aan de dwaling van hen die in dualistischen trant God en natuur scheiden. De voortdurende werking van God in de natuur mag (Joh. 5 : 17) niet worden miskend. Heeft men terecht gezegd, dat het „bovennatuurlijke" met en in den Godsdienst gegeven is (Paul Chapuis t. a. p. 27) men kan met evenveel recht verklaren, dat in den Godsdienst zelf de overtuiging begrepen is dat de natuur niet anders dan als vrucht der werkzaamheid van God te beschouwen is. Wie aan God gelooft, gelooft aan het bovennatuurlijke maar evenzeer ziet hij in de vastheid der natuurorde de getrouwheid van God, met Chapuis (t. a. p. p. 37, 40) oordeelende dat „la fidélité est l'équivalent moral de la fixité". De behandeling van het wondervraagstuk mag wel op te meer belangstelling voortdurend rekenen, naarmate de beteekenis van het wondergeloof in de geschiedenis der menschheid te beter erkend wordt.

2. Geschiedenis van het wondergeloof. Al heeft de magie zich ook menigmaal gehandhaafd, waar animistische of spiritistische beschouwingen van het leven der natuur niet meer algemeen gangbaar waren, toch mag wel beweerd worden, dat in deze voorstellingen de vruchtbare bodem te vinden is van de thaumaturgie, wier geschiedenis zich kenmerkt door eene opmerkelijke eentoonigheid. Het verdient aanbeveling, de geschiedenis van het wondergeloof niet met die der magie te vereenzelvigen, maar eerst daar haar een aanvang te doen nemen, waar — al zij het ook op primitieve wijze — de overtuiging zich verhief, dat in de natuur

iets anders te zien is dan het spel van willekeurig optredende of terugtredende geesten. Nevens het monotheïstisch geloof dat in Israël zich ontwikkelde, heeft ongetwijfeld de wijsgeerige geest, die onder de oude Grieken werkzaam was, krachtig medegewerkt, om reeds in de oudheid het denkbeeld te vestigen dat in het leven der natuur een geregelde loop niet te miskennen is. Voor de magische natuurbeschouwing bestaat eigenlijk het wonder niet, dewijl op dat standpunt alles wonder kan heeten. Er moet eenig begrip of ten minste eenig besef aanwezig zijn van in de natuur zelve werkzame causaliteit, zal men in bepaalde verschijnselen het wonder meenen te zien optreden. Daarmede wordt dan nog in geenen deele het „natuurlijke" tegenover het „bovennatuurlijke" geplaatst — eene tegenstelling, die eerst dan beteekenis krijgt als men zich bedoelde causaliteit in het leven der natuur in den vorm van vaste wetten begint voor te stellen. De besliste erkenning eenerzijds van de vastheid der natuurwetten en anderzijds van het wonder, als door de Godheid gewilde inbreuk op die vastheid, leidde tot eenen hevigen strijd. Het is wel opmerkelijk, dat reeds Augustinus het gevaar van dien strijd erkende, blijkens zijne opmerking dat het wonder niet tegen de natuur op zich zelve strijdt, maar enkel tegen de natuur zoo als wij haar kennen (*De utilitate credendi* 16. *De civitate Dei* 21, 8). In pantheïstische kringen kon dit denkbeeld bijval vinden, als bij Scotus Erigena (*De divisione nat.* 4, 9. 5, 23), maar overigens moest wel onder de Christenen de idee van het wonder, als in volstrekte tegenstelling met dat van vaste natuurorde, worden vastgehouden, sinds apologeten en kerkvaders het recht des Christendoms

en het gezag der Kerk op de erkenning van het wonder hadden leeren bouwen. Al schijnt zoowel Origenes in het Oosten, als Augustinus in het Westen min of meer bezwaard geweest te zijn omtrent de kracht dezer bewijsvoering (S. F. Nitzsch. *Augustinus' Lehre vom Wunder* 1865. H. Schmidt. *Origenes und Augustin als Apologeten* in Jahrb. für Deutsche Theol. 1863 S. 302), het kan ons niet verwonderen dat de Katholieke Kerk ook tegenover de volken, die zij voor het Christendom won, zich met praktisch gelukkig gevolg aan deze beschouwing hield. De leeraars der Middeleeuwen achtten zich diensvolgens geroepen om de voorwaarden te omschrijven waaraan het wonder te voldoen had, zou het kracht hebben als „divinitatis testimonium" (Albertus Magnus. *Summa Theol.* p II tr. 8 qu. 30 m. I art. I. Thomas van Aquino. *Summa Theol.* P. I qu. 105 art. 6—8 en qu. 110 art. 4). Het moest dan wezen miraculum rigorosum, d. i. een zoodanig mirakel dat geschiedt of is tegen de orde der natuur. Door Protestantsche theologen werd in de 17de eeuw in gelijken trant over het wonder gehandeld, soms als door Quenstedt (*Theol. Did. Polem. I*) met eene onderscheiding tusschen wat rechtstreeks door God, of door menschen krachtens van God afdalende buitengewone krachten, geschiedt, of ook wel door booze geesten, die Gods werkzaamheid volgens reeds in vroegeren tijd uitgesproken meening met min of meer gelukkig gevolg trachten na te doen. Slechts zelden werd, als door Buddéus (*Inst. Theol. Dogm.* II c I § 28—30) het wondergeloof in den tijd der Protestantsche scholastiek op wijsgeerige wijze verdedigd tegenover den aanval daarop gericht door Spinoza (*Tract. theol.-pol.* c 6) die

naar de beginselen zijner Godsleer (zie § 4 onder 2 en § 34 onder 3) niet wilde weten van eenige tegenstelling tusschen God en natuur en dus het wonder verwierp, met opmerkingen betreffende de inrichting der natuur en onze onvolledige kennis van de natuurkrachten, die dikwijls in lateren tijd zijn herhaald, ook door de zoodanigen die overigens Spinoza in zijne Godsleer niet volgden. Met bijzonderen nadruk kwam hij op tegen de meening, dat men in het wonder een bewijs voor de waarheid van het Christendom kon vinden. Reeds door Calvijn was trouwens, al heeft hij (*Inst. Chr.* I. 8, 5) ook met het oog op Mozes het wonder beschouwd als bewijs van goddelijke zending, in de verheffing van het „testimonium Spiritus Sancti" een andere grondslag voor de erkenning van het recht der waarheid gelegd, en men kan er zich niet over verwonderen, dat waar de H. Schrift als regel des geloofs werd erkend bij de gedachte aan uitspraken en mededeelingen als men o. a. vindt Exod. 7 : 11, 22, 8 : 7, Deut. 13 : 2, Matth. 7 : 22, 24 : 24, Hand. 8 : 11, 2 Thess. 2 : 9 de overtuiging zich vestigde, waarvan Gerhard de tolk was, toen hij schreef: „miracula, si non habeant doctrinae veritatem coniunctam, nihil probant" (*Loci communes* T XII p 107). Men kan het oog niet sluiten voor het feit, dat dergelijke opmerking wel geschikt is om de bewijskracht van het wonder als geloofsbrief te verzwakken, gelijk dan ook onder theologen sinds de 17[de] eeuw, zelfs onafhankelijk van eene wijsgeerige kritiek als door Bayle, Hume, Lessing en anderen ten aanzien van de wonderverhalen geleverd werd, van lieverlede met meer duidelijkheid viel op te merken. Tegenover plaatsen als Rom. 15 : 18, 19,

Hebr. 2 : 3, 4 werd de aandacht gevestigd op de Joden, die in weerwil van Jezus' wonderen in hun ongeloof volhardden en op Jezus zelf, die het „gelooven zonder zien" (Joh. 20 : 29) roemde, en verbood ruchtbaarheid aan zijne wonderen te geven (Matth. 9 : 30, Mark. 3 : 12, 5 : 43, 7 : 36) gelijk ook op Paulus, die (1 Kor. 1 : 22) in iets anders dan teekenen zijne kracht zocht, al verwierp hij ze niet (2 Kor. 12 : 12). Men mag er zich wel over verwonderen (Prof. Hoekstra. *Christelijke geloofsleer* 1898 I bl. 172) dat ook nog in onzen tijd sommigen meenen te kunnen volstaan met de wonderen eenvoudig als de geloofsbrieven van Profeten en Apostelen te beschouwen. Maar met de wijziging der theologische inzichten op dit punt is de wonderkwestie zelve geenszins uit den theologischen strijd verdwenen. Reeds door Leibniz (*Essai de Theodicée* I 54) was — in overeenkomst met de in de Talmud-theologie (zie § 31 onder 4) ontwikkelde wonderen-praedestinatie — de kiem van het wonder beschouwd als van den aanvang af in de schepping aanwezig, in gelijken zin, als waarin Augustinus van de „rationes seminales" van het wonder had gesproken. Bij zoodanige beschouwing wordt het wonder feitelijk in de natuur zelve opgenomen, en dat wel niet eenvoudig als middel, maar als hebbende zijn doel in zich zelf.

Reeds toen in ons vaderland (zie onder 1) meer dan 30 jaar geleden over de mogelijkheid van het wonder opzettelijk gestreden werd, bleek duidelijk, dat men te zeer naar den geloofsbrief van het wonder zelf zocht, om nog, op scholastische manier, in het wonder op zich zelf zonder meer den geloofsbrief van het Christendom te kunnen vin-

den. Het was de hoofdvraag, of men recht heeft het Christendom te blijven aanbevelen, als men voor het „bovennatuurlijke" geen plaats heeft in zijne wereldbeschouwing. Voor en tegen de „moderne theologie" of „moderne richting" werd gestreden, in naam niet van eene apologetiek die deugdelijke uitwendige bewijzen voor het Christelijk geloof zocht, maar in naam van overtuigingen waarbij het om eene bepaalde opvatting van dat geloof zelf te doen was. Werd eenerzijds op de wijsbegeerte der ervaring gewezen (A. Pierson. *De oorsprong der moderne richting* 1862) om aan te toonen, dat alles eene „natuurlijke" oorzaak heeft, anderzijds (Anastasio. *Christendom en empirisme* 1862) werd de oude vraag herhaald: wat is het eerst geweest het kuiken of het ei"? om aan te dringen op zulk een geloof, dat de „eerste oorzaak" ook in het geheel der wereldbeschouwing niet wenscht voorbij te zien. Er werd op gewezen (A. T. Reitsma. *De moderne theologie beoordeeld uit het standpunt der moderne natuur- en wereldbeschouwing* 1862) dat in dezen strijd over de mogelijkheid van het wonder het Godsbegrip zelf betrokken is. Met het scheppingsgeloof werd het wondergeloof in verband gesteld. Ook toen de „moderne theologie" de periode van haar positief optreden aanving (Agricola. *Godsdienstig geloof zonder wondergeloof* en *Het godsdienstig geloof. Gedachten over het godsdienstig geloof naar de moderne richting* 1865) bleek dat zij zelve in hare verwerping van het wonder iets anders bedoelde, dan een roof te plegen in het tuighuis der apologetiek. Niet minder duidelijk bleek de principiëele beteekenis van het verschilpunt dat de partijen verdeelde in den strijd tusschen Opzoomer en Doedes in 1865 en 1866

gevoerd. Het werd van lieverlede duidelijk dat het zwaartepunt lag in de erkenning van het recht der religieuze wereldbeschouwing, en in de vraag of daarbij met supranaturalistisch-theïstische beschouwingen volkomen gebroken kan worden, zonder den ernst der religie te schaden. Op merkwaardige wijze werd destijds door Dr. A. Pierson (*Gods wondermacht en ons geestelijk leven* 1867) de stelling bepleit, dat volstrekte verwerping van het supranaturalisme de „christelijke" vroomheid ernstig bedreigt, terwijl tevens door dezen geleerde scherpe kritiek op tegenovergestelde voorstellingen in den kring zijner vroegere geestverwanten geleverd werd. Intusschen was ten onzent een nieuwe toestand geboren — door het optreden van de „ethische richting", die tegen het „intellectualisme" ook in den kring der „moderne theologen" niet zonder veelbeteekenend gevolg krachtig optrad. De strijd over de wonderkwestie op zich zelve werd niet lang voortgezet. De strijdende partijen, rechts en links, schenen in te zien dat de zaak nadere toelichting noodig had. De overtuiging drong door, dat het wonder-vraagstuk eene wijsgeerige èn eene godsdienstige zijde heeft en dat het wel noodig is op beiden onderscheidenlijk te letten.

3. Het wonder in wijsgeerigen zin. Meer dan in den tijd van het rationalisme en zijn tegenhanger, het historische supranaturalisme, wordt tegenwoordig de wonderkwestie als een wijsgeerig vraagstuk in behandeling genomen, waarbij dan ook de leer van ons kenvermogen en de methode der wetenschappelijke waarneming ter spraak komt. Maar al heeft een optreden als dat van David Strausz de theo-

logen gedrongen den weg te verlaten waarop een Paulus van Heidelberg zich bewoog, men kan niet beweren, dat reeds algemeen wordt ingezien dat het „bovennatuurlijke" juist als zoodanig geen voorwerp van ons wetenschappelijk kennen kan zijn. Zelfs in de zeker goed bedoelde poging van sommigen, om het „bovennatuurlijke" als het eigenlijk „natuurlijke" in een licht te stellen, waarbij dan ook de denkende mensch als „benedennatuurlijk" geldt in zijn tegenwoordigen, zondigen, toestand, is zonder moeite het — zeker niet bedoelde — streven te erkennen, om voor de rede de verloren heerschappij te herwinnen. Wie het miraculum op eene of andere wijze tracht te verklaren in den gewonen zin des woords, heft feitelijk het wonder op. Ook wie wel niet het wonder onmogelijk noemt, maar verklaart, dat „geen enkel mirakel als feit kan worden aangenomen", dewijl wonderen „goed geconstateerd moeten zijn en daaraan bij alle te veel ontbreekt" kan niet worden geprezen in dezen (H. Ernst. *Wijlen Prof. Dr. Kuenen en het wonder* 1896) niet omdat dergelijke verbinding van uitspraken tot niets stelligs leidt, nog minder omdat hij het woord „mirakel" gebruikt (t. a. p. bl. 13) maar omdat hier wordt aangenomen dat een wonder op wetenschappelijke wijze zou kunnen worden vastgesteld. In naam eener bezonnen wetenschap moet dergelijke onderstelling worden gewraakt, even goed als de bewering dat wonderen onmogelijk zijn door de wijsbegeerte der ervaring moet worden ter zijde gesteld, dewijl die stelling op dat wijsgeerig standpunt op geen anderen grondslag zou kunnen gebouwd worden, dan die te vinden is in de overweging van het feit dat men nog nooit een wonder waarnam,

terwijl men op deze wijze genoopt zou kunnen worden te beweren, dat geen feit ooit voor de eerste maal is waargenomen (Charles Secrétan. *Le miracle et la philosophie.* Biblioth. Universelle T. 59). Met Renan en die hem in deze beschouwing volgden te zeggen dat er geen wèl geconstateerde wonderen zijn, moet worden afgekeurd. Veeleer houde men het er met Vinet en zijne volgelingen voor, dat door ons slechts dat kan worden geconstateerd — in wetenschappelijken zin altoos — wat overeenkomt met de inrichting van ons denken en de wetten waaraan het gehoorzaamt. Naar deze inrichting van onzen geest en overeenkomstig de wetten die wij toepassen — afgezien van de vraag of wij het recht hebben om niets aan te nemen, dan wat met de natuurlijke orde der dingen overeenkomt — moet worden erkend, dat het bovennatuurlijke, hoe wij overigens over de noodzakelijkheid der erkenning ervan oordeelen, voor wetenschappelijk bewijs niet vatbaar is, voor zoover hierbij gedacht wordt aan den arbeid van beoefenaars van physica of chemie, van physiologie of ook van historische kritiek als zoodanig.

Het is dan ook niet vreemd, dat wij ons teleurgesteld zien als wij letten op de manieren, waarop men getracht heeft van het wonder eene beschrijving te geven waardoor daaraan eene plaats kon worden verzekerd, naar men meende, in het wetenschappelijk of wijsgeerig stelsel. Tegen de gewone opvatting, volgens welke bij het wonder gedacht moet worden aan een rechtstreeksch optreden van hoogere macht waarbij de natuurwet wordt ter zijde gesteld, heeft bepaaldelijk onze eeuw, doortrokken van de overtuiging dat de natuurwet onvoorwaardelijk in hare heerschappij

moet worden gehuldigd, uit den aard der zaak groot bezwaar in te brengen.

Men meent daaraan te gemoet te komen door te beweren, dat God in het belang van één hooger doel nieuwe krachten kan doen optreden die, zonder de bestaande orde te verbreken, een nieuw resultaat teweegbrengen. Daartegenover werd intusschen eensdeels de vraag gesteld, of Gods werk niet als volmaakt moet beschouwd worden en dus ook berekend op al wat Hij voornemens is te doen, en anderdeels of niet feitelijk ook bij deze beschouwing van het wonder de vastheid der natuurorde met het oog op de zich ontwikkelende feiten voor het wetenschappelijk onderzoek aan volstrekten twijfel wordt prijs gegeven. Anderen spraken de meening uit, dat God op bepaald oogenblik handelt krachtens eene wet die, van hooger orde dan de gewone, de werking der laatste tijdelijk opheft, op gelijke wijze als 's menschen wil optreedt, om een steen in zijn val op te houden. Deze voorstelling heeft velen bekoord, vooral als niet van eene opheffing der gewoonlijk geldende natuurwet werd gesproken, maar enkel als feit werd beschouwd, dat het gewone verschijnsel waarop gerekend kon worden week voor een nieuw resultaat, uit het optreden van de werking der nieuwe in werking gebrachte wet te verklaren. Met recht kan (Paul Chapuis t. a. p. p. 76) hier gevraagd worden, of werkelijk in het uit den kring van 's menschen werkzaamheid gekozen voorbeeld eenige natuurwet òf opgeheven òf in hare werking te niet gedaan wordt op zoodanige wijze dat hier aan een „miraculum suspensionis" te denken valt. Men heeft ook wel gemeend een beroep te kunnen doen op de voorstelling van hen, die

in het leven der natuur een mechanisme van krachten meenen te moeten zien door wier verbinding, op eene of andere wijze tot stand gebracht, de verschijnselen der eindige wereld te voorschijn treden, om de vraag te kunnen stellen, of niet bij deze voorstelling plaats is voor de meening, dat eenige bijzondere kracht zich menge in deze verbinding van krachten, zoodat zich een nieuw resultaat opdoet. Het is niet moeielijk in te zien, dat ook op deze wijze de idee van het wonder verdwijnt in de „wonder"verklaring. Ook de manier waarop Rothe (*Zur Dogmatik* 1869 S. 82—110 2[te] Ausg.) over het wonder handelt geeft, ten minste waar hij spreekt over wat hij als relatief wonder beschouwt, te midden van vele juiste opmerkingen aanleiding tot de vraag, of wel het wonderbegrip zuiver en standvastig wordt geëerd in de merkwaardige theorie waardoor deze vrome denker het recht van het geloof aan het bovennatuurlijke trachtte te bepleiten (Dr. J. J. P. Valeton Jr. *De wonderquaestie naar R. Rothe* in: Protest. Bijdr. IV bl. 163—204). Het schijnt altoos bedenkelijk, te zoeken naar eenige wet van het wonder, in welken vorm men ook zijne voorstelling te dezen aanzien kleede. Voor de rechtbank der wetenschap is het vraagstuk van het wonder — ten minste wanneer men daarbij denkt aan het „miraculum rigorosum" — niet ontvankelijk. Oordeelt men, dat de stand van zaken geheel van aanzien verandert, als men bedenkt dat door de zonde de natuur is onderhevig geworden aan eene noodlottige verandering die een optreden van God noodzakelijk maakt ter verlossing, en dat de bijzondere openbaring, die hierin haar zwaartepunt vindt, als noodzakelijk bestanddeel van haar wezen, het wonder in den zin van

onmiddellijk en rechtstreeksch optreden van God met zich brengt — even noodzakelijk als zij in de profetie de mogelijkheid der inspiratie eischt, opdat de zondige mensch vatbaar blijke voor de van Godswege aan te brengen verlossing (§ 45 onder 2 en 5) — met goed recht mag worden opgemerkt, dat het hier niet de vraag is, of de geloovige zich helder rekenschap kan geven van zijn geloof aan Gods verlossend optreden en wat daarmede voor zijn besef noodzakelijk samenhangt. Het geldt hier de vraag, of voor het wetenschappelijk en wijsgeerig denken dogmatische uitspraken betreffende aard en gevolgen van 's menschen zondeval zulk eene bewijskracht hebben, dat eene deugdelijke wondertheorie kan worden gebouwd op het ongetwijfeld wèl te constateeren feit, dat de menschheid zich ervan bewust is dat zij in haren tegenwoordigen toestand aan den eisch harer roeping niet voldoet. Het behoeft niet gezegd te worden, dat, inzonderheid met het oog op de voorstelling volgens welke de natuur door de zonde werkelijke veranderingen zou hebben ondergaan, door de wetenschap op onderscheiden gebied aan den apologeet van het wonder moeielijkheden worden in den weg gelegd, waarover alleen lichtzinnigheid — waarvan zich ten minste de belijder des Christendoms verre moet houden — met lichten tred heenstapt.

4. **Het wonder in religieuzen zin.** Het is hier natuurlijk de plaats niet, om over de geloofwaardigheid der wonderverhalen in het Oude en Nieuwe Testament te handelen. Ongetwijfeld worden ons in onze Heilige Schriften wonderen medegedeeld, waarop het rationalisme zoowel als het

symbolisme zonder veel moeite hunne methode van uitlegging kunnen toepassen, en de historische kritiek heeft hier ongetwijfeld eene belangrijke taak te vervullen. Men kan dien arbeid met gerustheid gadeslaan, ook als men van oordeel is dat zonder geloof aan het bovennatuurlijke geen Godsdienst, dus ook niet het Christendom, bestaanbaar is. Wie beweert, dat wonderen onmogelijk zijn, veroorlooft zich eene uitspraak die zeker niet bij de wijsbegeerte der ervaring steun kan vinden, tenzij deze zich in dienst van het naturalisme gesteld heeft. Ook kan niemand die uitspraak beamen, die zich ondubbelzinnig houdt aan de Godsleer die in onze Heilige Schriften gepredikt wordt. Maar even beslist als de mogelijkheid van het wonder moet worden aangenomen, even onbewimpeld moet worden erkend, dat het wondergeloof — niet slechts in de geschiedenis der Godsdiensten in het algemeen, maar ook in Israël en het oude Christendom, en ook bij klassieke schrijvers, als Herodotus, Livius, Suetonius, als alleszins natuurlijk beschouwd — onder den invloed van Jezus' eigen houding van lieverlede binnen engere grenzen is teruggedrongen, en dat wel door overwegingen aan welke een godsdienstig karakter niet kan worden ontzegd (Mark. 2 : 10, 8 : 12, Matth. 4 : 3—7, 12 : 39, Luk. 11 : 29, 30, 16 : 31, Joh. 4 : 48).

Men dwaalt, als men meent, dat de gemakkelijkheid. waarmede men oudtijds in het algemeen — en nog tegenwoordig in sommige kringen — wonderen placht en pleegt aan te nemen eigenlijk eerst wijkt voor de erkenning der vastheid van de natuurwetten. Inderdaad is bij verheffing van godsdienstig standpunt mindering van wondergeloof waar te nemen. Men verwondere zich hierover niet. In den Gods-

dienst wordt het bovennatuurlijke erkend en gehuldigd. De beteekenis van het wonder, in godsdienstigen zin genomen, ligt hierin, dat men in de wonderen, opgevat als buitengewone feiten in natuur en geschiedenis, de teekenen ziet van de indaling van het bovennatuurlijke in de wereld waarin men leeft. Even ongerijmd als het is, de waarheid van het wonder langs den weg van wetenschappelijk, algemeen-geldig betoog te willen staven (zie onder 3) even natuurlijk is het, dat de geloovige prijs stelt op de wonderen, als waarin hij zich de werkelijkheid van wat hij gelooft geopenbaard ziet. Hoe meer hem de waarheid van zijn geloof in het gewone leven met zijne dagelijksche ervaring blijkt, des te minder zal hij aan de teekenspraak van het wonder behoefte gevoelen. Een Godsdienstvorm, als het Protestantisme, is er niet minder om, als zijne wonderwereld inkrimpt, maar wel bestaat er ernstig gevaar voor de levenskracht van een godsdienstig geloof, als het, door welke overwegingen ook geleid, meent met het wondergeloof te kunnen afrekenen. Al is het geloof aan het bovennatuurlijke niet eenvoudig met het wondergeloof te vereenzelvigen, waarheid is, dat ook het wonder een poort is waardoor het bovennatuurlijke tot de menschheid komt. Terecht wordt daarom op Rothe's voetspoor (zie onder 3) het wonder door de kloekste apologeten van den tegenwoordigen tijd als in de openbaring zelve begrepen geacht. Het is wel opmerkelijk, dat in menig hedendaagsch verschijnsel, aangeduid met woorden als psychodynamie, telepathie en dergelijke, om van spiritisme en mesmerisme hier niet te gewagen (J. Kreyher. *Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder* 1881. A. Berthoud. t. a. p.) niet enkel blijkt, dat het geloof aan

het bovennatuurlijke aan den mensch behoort, maar ook, dat men den weg zoekt waarlangs het bovennatuurlijke tot ons komt. Wordt ook langs dezen weg met toepassing van beginselen van gewijzigd rationalisme door sommigen eene verklaring van het wonder gezocht en alzoo volgens het vroeger gezegde (zie onder 3) het wondergeloof eer bedreigd dan bevestigd, toch kan gezegd worden, dat alzoo het bloot-natuurlijke in vulgairen zin blijkt niet meer, als wel eens vroeger in deze eeuw, te voldoen. Wie het wonder „natuurlijk" verklaart, heft het op. Wie de godsdienstige waarde van het wonder voorbijziet, miskent de beteekenis van den Godsdienst, gelijk ook in de ontkenning van het wonder der schepping de Godsdienst zelf gevoelig geraakt wordt. In scheppingsgeloof en verlossingsgeloof beide wordt door den geloovige het recht van het wonder erkend. Slechts wachte men zich, de noodwendigheid van het wonder te willen bepleiten. Ook door zoodanige handelwijze wordt de reine Godsleer in gevaar gebracht. Geldt overigens het wonder als teeken dat God optreedt in de natuur of in de historie, en wordt alzoo Zijne heerlijkheid openbaar, die zich pleegt te verbergen in den gewonen loop der dingen, het is ons geloof dat dit teeken verklaart. Het wonder behoort aan den Godsdienst. Het godsdienstig geloof zij er op bedacht ook in de erkenning van het wonder zijn eigen karakter niet te verloochenen (Beyschlag. *Ueber die Bedeutung des Wunders im Christenthum* 1862. Güder. *Ueber das Wunder* 1868. Flügel. *Das Wunder und die Erkennbarheit Gottes* 1869. G. Teichmüller. *Religionsphilosophie* 1886. S. 166 u. s. w.).

---

§ 47.

Christus.

In de wijsbegeerte van den Godsdienst neemt het vraagstuk van het Christendom uit den aard der zaak eene breede plaats in. Niemand kan het oog gesloten houden voor de ernstige beteekenis met name van de hedendaagsche onderzoekingen betreffende den oorsprong en de oudste geschiedenis van het Christendom. Meer dan ooit te voren blijkt de moeielijkheid, aan de beschrijving van Jezus' leven verbonden. De overtuiging wint intusschen veld, dat allereerst nauwgezette historie-studie moet gewijd worden aan den godsdienstigen toestand van Israël tijdens den aanvang onzer jaartelling en dat strenge letterkundige kritiek met de uitlegging des Nieuwen Verbonds moet gepaard gaan, opdat ook de historische kritiek zich op vasten bodem bewege.

Terwijl de studie der bronnen voor de beschrijving van Jezus' leven sommigen geen hoop schijnt over te laten op eenigszins betrouwbare uitkomst, mag beweerd worden, dat het onderzoek der Nieuw-Testamentische schriften velen met recht leidt tot de

erkenning van hoogst belangrijke oorspronkelijke berichten en mededeelingen, als bronnen van de kanonieke Evangeliën. De beschrijving van het leven van Jezus kan intusschen niet tot haar recht komen, als men de supranaturalistisch-theïstische voorstellingen, die in onze Heilige Schriften voorkomen, verwerpt en dientengevolge ook de Messiasverwachting van Israël niet behoorlijk kan waardeeren.

Erkend moet worden, dat Israël's vromen niet allen en altijd eenstemmig dachten over het optreden van den Messias, gelijk ook eenstemmigheid nog niet verkregen is bij de beantwoording van de vraag naar de ontwikkeling van het Messiasbewustzijn in Jezus zelf. Hoe men, wat dit laatste aangaat, ook te oordeelen hebbe, en hoezeer ook zelfs in de Nieuw-Testamentische getuigenissen verscheidenheden in het Messiasbeeld duidelijk te voorschijn treden, toch wordt in de Christelijke dogmatiek met recht de Christologie geëerd, zoowel met het oog op de eenheid van haar voorwerp als wegens de groote waarde die haar, trouwens in verband met de Theologie, in engeren zin, in het geheel der dogmatiek toekomt. De beteekenis die het middelaarsgeloof in het algemeen in de geschiedenis der Godsdiensten blijkt te hebben is wel geschikt om de aandacht te vestigen op de Christologie, die niet anders dan verwaarloosd kan worden, waar omtrent de zonde denkbeelden worden gekweekt, even verre verwijderd van den ge-

dachtenkring der schrijvers van het Nieuwe als van die van het Oude Verbond.

Bij Indogermanen, zoowel als bij Semieten wordt de behoefte gevoeld, om den middelaar, van wien men zijn heil verwacht, in hooge mate te eeren. Het spreekt van zelf, dat de vormen van dogmatische voorstelling, waarin men van dezen eerbied getuigenis geeft, afhankelijk zijn van de algemeene voorstellingen waaraan men gehecht is. Eene verbinding van het Goddelijke en het menschelijke in den persoon des middelaars aan te wijzen viel zeker niet gemakkelijk op den bodem van Israël, en het kan ons niet bevreemden, dat men denkbeelden van dezen aard, in het Christendom aanwezig, wel eens wenschte te verklaren uit Hellenistischen invloed. Ook te dezen aanzien moet het eerste woord blijven aan de zuiver-letterkundige kritiek van de schriften des Nieuwen Testaments, en men zoeke geen verklaring in den vreemde, als Israël, op wiens bodem het Christendom ontstond, ons in staat kan stellen de vraagstukken op te lossen waarmede de Christelijke theoloog zich heeft bezig te houden. Niet ernstig genoeg kan men hierbij er op bedacht zijn, dat de vragen der Christologie in den grond der zaak en in vollen nadruk godsdienstige vragen zijn, zoodat het intellectualisme hier gevaar loopt lichtelijk schipbreuk te lijden. In den loop der eeuwen is menigmaal te dezen opzichte droevig gedwaald, gelijk ook dikwerf

werd voorbijgezien, dat men de verbinding van God en mensch nooit en nergens ter spraak kan brengen zonder zich van de taal van het anthropomorphisme te bedienen.

Met anthropologische gelijk met theologische voorstellingen houdt de Christologie noodwendig verband, en het blijkt ook tegenwoordig, dat de Christelijke Theologie met niet weinig moeite heeft te worstelen, dewijl men verre van eenstemmig is in de opvatting van het ideaal van den mensch en de menschheid. Hiermede is ook menige zwarigheid verbonden, die ons treft bij de behandeling van de objectieve soteriologie waarvan Christus de drager is. Het oordeel over de beteekenis der zonde en hare overwinning bepaalt de meeningen betreffende het werk van Christus. Het gaat niet aan, de waarde van zijn leven te miskennen om aan zijn lijden en sterven alleen waarde te hechten. De gansche werkzaamheid van den Middelaar „des Nieuwen Verbonds" heeft hare kracht in de gehoorzaamheid waarmede hij in leven en sterven den wil van God volbracht. Van niet weinig misverstand is dikwerf bij de behandeling van het werk der verlossing, door Christus aangebracht, in de dogmatiek des Christendoms blijk gegeven door verkeerde voorstellingen zoowel van het karakter van het zedelijk kwaad, als van de wijze waarop het kwaad te overwinnen is in de zedelijke wereld.

Ook wat de vereering van Christus aangaat in verband met de verheerlijking welke Hem wordt toegekend, is de dogmatiek in veelvuldig gevaar van dwaling. Terwijl het niet de minste verwondering kan baren, dat de leer van het Christelijk geloofsleven aan den persoon van Christus de hoogste eereplaats inruimt, overeenkomstig de geloofsvoorstellingen die zij aanvaardt, mag men zich er wel over verwonderen, dat zij soms den schijn aannam alsof wat zij aangaande Christus als den verheerlijkten Godmensch gelooft voorwerp van wetenschappelijk onderzoek zijn kan in den gewonen zin dezes woords. De heerlijkheid waarvan hier spraak is valt niet onder het bereik van het zinnelijk oog. Zij wordt enkel door het geloof verstaan.

---

1. Het leven van Jezus. In de wijsgeerige Godsdienstwetenschap moet het Christendom ter spraak komen, al wordt nadrukkelijk de meening gehandhaafd, dat zij geenszins met de Christelijke Dogmatiek mag worden vereenzelvigd. Haar beoefenaar plaatst zich ten onzent, gelijk ook elders in den kring van Christenen, terecht op Christelijk standpunt, dewijl in het licht der historische Godsdienstwetenschap de stelling waarvan de Christen krachtens zijn geloof als onderstelling uitgaat niet moeielijk te verdedigen is, dat de Godsdienst in het christelijke geloofsleven zijn hoogtepunt bereikt, maar daarmede is in geenen deele de uitwissching van de grens die de wijsbe-

geerte van den Godsdienst scheidt van de Christelijke Dogmatiek gerechtvaardigd. De eerste heeft het vraagstuk van den Godsdienst in het algemeen te behandelen terwijl de Christelijke Dogmatiek hare plaats heeft in de Christelijke Theologie, die bepaaldelijk met den Christelijken Godsdienst zich heeft bezig te houden. Het spreekt dus van zelf, dat hier niet kan worden gedacht aan eene breedvoerige bespreking van de vragen die in de dogmatiek des Christendoms plegen te worden behandeld. Het is ons hier alleen er om te doen, de aandacht te vestigen op de hoofdpunten waarop tegenwoordig te letten is bij de wetenschappelijke bearbeiding van de Christelijke Theologie.

Blijft deze in sommige kringen heil zoeken in stelselmatige afsluiting, de wijsbegeerte van den Godsdienst kan niet ernstig genoeg er op bedacht zijn aan het Christendom zijne eer te geven, allereerst door hare aandacht te wijden aan den belangwekkenden strijd waarin het Christendom ook aan het einde der tegenwoordige eeuw gewikkeld is. Die strijd betreft in niet geringe mate den oorsprong van het Christendom en zijne geschiedenis in de eerste eeuwen onzer jaartelling. Met grooten ijver zijn geleerden van den eersten rang voortdurend bezig met historische onderzoekingen, inzonderheid op het gebied der oud-Christelijke letterkunde, die ten doel hebben licht te verspreiden over de donkerheid waarin ontegenzeggelijk menig vraagstuk betreffende den oorsprong des Christendoms gehuld is. Men krijgt niet zelden den indruk, alsof de Christelijke Theologie tegenwoordig bij voorkeur zich geroepen gevoelt, zich bezig te houden met den aanvang — en ook de voorgeschiedenis — van het Christendom. De

tijd schijnt nog verre te zijn, dat vastheid van resultaten tot eenstemmigheid van oordeel kan leiden, en meer dan menigeen schijnt te erkennen is onzes inziens de beslissing in menig belangrijk vraagstuk te dezen aanzien afhankelijk van de verhouding waarin men zich plaatst zoo tot het geloof aan het bovennatuurlijke in het algemeen, als meer in het bijzonder tot de erkenning van de openbaring daarvan in het Christendom.

Onder hen, die meenen, dat het vrij wat gemakkelijker is den Buddha als eene schepping van het Buddhisme te doen gelden dan den Christus als eene schepping van het Christendom voor te stellen, en die de historiciteit van Jezus den Nazarener tegenover de, soms met niet gering talent zoowel van geleerdheid als van vernuft in naam van fijner of grover symbolisme, daartegen ingebrachte bedenkingen van historischen of wijsgeerigen aard meenen te moeten handhaven, lijdt het geen twijfel, of aan het „leven van Jezus" komt de eerste plaats toe onder de onderzoekingen waarmede men zich ter verklaring van het Christendom heeft bezig te houden.

Slechts weinigen zijn er zeker onder de theologen ook in ons vaderland, die volkomen tevreden zijn met den arbeid die aan de beschrijving van het leven van Jezus, in traditioneelen trant, gewijd werd. Maar groot is ook niet het aantal van hen, die nog den bijval gerechtvaardigd achten waarmede in der tijd het werk van een Strauss of een Renan in breeden kring werd begroet. De eischen voor een „leven van Jezus" zijn steeds scherper gesteld, en het bevreemdt ons niet, dat het denkbeeld om steenen aan te dragen tot dezen grootschen bouw nog nadat hij reeds zooveel

wetenschappelijken arbeid geleverd heeft een A. Réville bekoorde (Albert Réville. *Jésus de Nazareth.* Études critiques sur les antécedents de l'histoire évangelique et la vie de Jésus 1897).

Meer dan vroeger wordt de noodzakelijkheid ingezien, zich eene juiste voorstelling te vormen van den tijd die in Israël aan de vestiging van het Christendom voorafging. Wie niet bekend is met den godsdienstigen toestand in Arabië vóór het optreden van Mohammed (zie Historisch Deel § 22 onder 2) zal de wording van den Islâm, al wordt die als de schepping van Mohammed beschouwd, niet kunnen verstaan. Ook het Christendom, al wordt Jezus als zijn stichter beschouwd, wordt in zijn oorsprong zoowel als in zijn karakter zeker niet goed begrepen, als het niet wordt gesteld, ook bij het wetenschappelijk onderzoek, op den bodem van Israël's Godsdienst, waaruit het feitelijk te voorschijn trad. Dat het niet gemakkelijk is eene heldere voorstelling te verkrijgen van den godsdienstigen toestand van het toenmalige Israël, is in tal van proeven wèl gebleken. Intusschen ware het ondankbaar, als niet werd erkend, dat reeds menig raadsel, waarmede men verlegen was, ten minste op weg van oplossing is. Te midden van de belangrijke Oud-Testamentische studiën van de laatste helft der tegenwoordige eeuw wint voortdurend de overtuiging in kracht, dat het Christendom niet anders te verklaren is, dan in het licht van den Israëlietischen Godsdienst. Misschien is dikwerf te veel op Pharizeën, Sadduceën en Esseners gelet, terwijl veeleer het optreden van Jezus in verband moet gesteld worden met eenen bijzonderen kring van עֲנָוִים (Matth. 5 : 3. Luk. 6 : 20)

die de „vertroosting Israëls" (Luk. 2 : 25) verwachtten. Zeker zou de romantiek op het gebied der biographie van Jezus minder vrij spel hebben gehad in den loop dezer eeuw, als men zich meer beijverd had om zich door nauwkeurig onderzoek op den historischen bodem van het Christendom te stellen.

De tijd schijnt gekomen voor de handhaving van het recht der historie ook op dit gebied. Merkwaardige kentering is waar te nemen, bijzonder wat de bronnen voor de beschrijving van Jezus' leven betreft. Scheen het wel eens, alsof niets anders zou overblijven dan eene mythische of eene symbolische verklaring der verhalen aangaande Jezus, de vrucht van het onderzoek der Synoptische Evangeliën in den jongsten tijd wijst er op, dat even zeker als de werkzaamheid der phantasie ook bij de levensbeschrijving van den Stichter des Christendoms moet worden erkend, ook eene vaste historische kern is aan te wijzen, welke door geene historische kritiek zich laat wegredeneeren, tenzij zij weigert de zuiver-letterkundige kritiek in eere te houden. Zoowel wat het Nieuwe als wat het Oude Testament betreft, wordt bij toeneming het recht van den eisch erkend, dat bij de historische kritiek de letterkundige kritiek in haren vollen omvang en hare ongerepte zuiverheid op den voorgrond sta. Bij het licht der nieuwste onderzoekingen (Prof. C. H. van Rhijn. *Theol. Studiën* XV bl. 365 v.v.) kan veilig worden vastgesteld, dat onze Synoptische Evangeliën in hunne tegenwoordige samenstelling duidelijk genoeg de onderscheiding toelaten van minstens een tweetal primaire bronnen, die ons terugvoeren tot den alleroudsten tijd van de verkondiging van het „Evangelie

des Koninkrijks". Wat het 4de Evangelie betreft, kan eene ruime plaats worden toegekend aan theologische voorstellingen, waarvan eer Klein-Azië dan Alexandrië de kweekplaats kan heeten, maar desniettemin is er ook alleszins reden en recht om ook hier van hoogstbelangrijke historische bestanddeelen te spreken, wier bearbeiding, bij afwijzing van eene dikwerf bedenkelijk gebleken harmonistiek, wèl geschikt is om eene biographie van Jezus, uit de Synoptische bronnen opgemaakt, aan te vullen met in het 4de Evangelie te vinden gegevens. Misschien nadert de tijd, dat in ruimeren kring wordt erkend wat A. Sabatier van dit Evangelie getuigde: „ce livre mystérieux a deux faces, l'une tournée vers la théologie et l'autre vers l'histoire". (*Revue de l'hist. des rel.* T XXXVI p. 170).

Het leven van Jezus biedt ongetwijfeld den behoedzamen biograaf niet geringe moeielijkheden aan, en het is den apologeet van het Christendom niet aan te raden daarvoor het oog te sluiten. Het geloof wordt met miskenning van het recht der kritiek kwalijk gediend. Maar de wenk is zeker voor sommige beoefenaars der kritiek van de Nieuw-Testamentische Schriften niet overbodig, dat Jezus' leven niet behoorlijk kan worden gewaardeerd, als men in Hem eenen leeraar ziet in den trant van nieuwere tijden, in plaats van Zijne werkzaamheid, op den bodem van Israël's volksleven, in het licht van Israël's Messiaansche verwachtingen — welke Hij deelde, niet zonder ze te wijzigen — te beschouwen als dienende om in woord en daad eene reddende liefde te openbaren, wier spoor op aarde niet wordt uitgewischt (Matth. 4 : 24, 11 : 5 Mark. 1 : 32—35 Luk. 4 : 18, 19 13 : 32). Ook in de jongste proeven van beschrij-

ving van Jezus' leven blijkt, vooral bij de beschouwing van Zijn lijden en sterven, dat men aan onwraakbare teksten geen recht kan laten wedervaren als men het Messiaskarakter van Jezus miskent.

2. De persoon van Christus. Welk antwoord men ook meene te moeten geven op de vraag, in welken zin en sinds welk oogenblik Jezus zich zelven als den Messias heeft beschouwd, en hoe men dus oordeele over het in den jongsten tijd veelbesproken „Messiasbewustzijn" van Jezus, het kan niet worden ontkend, dat Hij in het oude Christendom naar de voorstelling van de Christelijke Kerk gold als de hooggeloofde, in wien de Messiasverwachting van Israël's vromen vervuld was. Dat deze verwachting bij allen wier hoop daarin belichaamd was van gelijken aard is geweest, is evenmin op zich zelf aannemelijk als het door de feiten bevestigd wordt. Overeenkomstig met het onderscheid in Israël's Messiasverwachting is het verschil dat in de Christusbeelden van de boeken des Nieuwen Verbonds is waar te nemen, maar met evenveel recht als waarmede men van Israël's Messias spreekt, wordt ook van den Christus des N. V. gesproken ter aanduiding van den persoon in wien men „woorden van eeuwig leven" vond. De Christologie, waaraan in de Christelijke dogmatiek de eereplaats kan worden toegekend, al is zij op den grondslag der Theologie, in engeren zin, gebouwd, mag dus van eenheid van voorwerp spreken bij de verscheidenheid van voorstellingen waarmede zij te rekenen heeft. Is hier en daar de meening uitgesproken, dat de Christelijke dogmatiek de Christologie zou kunnen ter zijde stellen, men mag ver-

wachten, dat deze zienswijze te minder bijval zal vinden, naarmate de historische Godsdienstwetenschap te meer licht verspreidt over het middelaarsgeloof, in onderscheiden vorm in de menschheid te vinden. De waarde, aan het middelaarsgeloof gehecht, staat in het nauwste verband met overtuigingen aangaande de zonde en de daardoor gestoorde gemeenschap met God.

In het Christendom wordt de middelaarsidee op zoodanige wijze verwerkelijkt, dat het wezen des Christendoms daardoor rechtstreeks wordt bepaald. Daarom heeft de Christologie in het Christelijke leerbegrip beslissende beteekenis (1 Tim. 2 : 5). Onder den invloed van velen is bij menigeen het gevoelen gevestigd, dat het middelaarsgeloof in den Godsdienst geen waarde heeft. Waar deze meening heerscht, kan zeker het Christendom voor zijne Christologie geen aandacht meer verwachten, gelijk dan ook reeds hier en daar duidelijk bleek.

Niets is natuurlijker, dan dat de held in wien men den Verlosser der menschheid, den Middelaar tusschen de Godheid en den mensch, erkent in buitengewone eer wordt gehouden. Mythen als van Prometheus of Herakles, zoowel als theologische voorstellingen omtrent een Zarathustra en dergelijke, moeten uit dit oogpunt worden gewaardeerd. Bijzonder merkwaardig is het, dat het Buddhisme, hoewel daarin het autosoterisch beginsel op den voorgrond stond, met zijne Buddha-vereering nadrukkelijk de middelaarsidee huldigde, die ook diensvolgens niet te vergeefs gezocht wordt in de epische letterkunde van het nieuwere Brahmanisme.

Op Semietischen bodem was, veel minder dan op dien der

Indogermaansche voorstellingen, het denkbeeld te verwachten dat in den persoon van een middelaar de eenheid tusschen God en den mensch zou zijn verwerkelijkt, en het is dan ook geenszins vreemd, dat in den Islâm, ten minste in zijnen oorspronkelijken vorm, daarvan niets te bespeuren is, gelijk het ons ook niet verwonderen kan, dat men de incarnatie van den Logos (Joh. 1 : 14), die in het Christelijk leerbegrip eene plaats kreeg, hier en daar meende te moeten verklaren uit Hellenistischen invloed. Hoe het zij met de opneming in het algemeen van wijsgeerige bespiegelingen in de ontwikkeling der Christelijke dogmen, ongetwijfeld (P. Lobstein. *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi.* Christologische studie. 1896) is het allereerst een vraagstuk van letterkundige en historische kritiek van de boeken des N. V. waarmede men in aanraking komt bij het bespreken van oorsprong en wezen van den persoon van Christus. Men doet zeker wèl, als men den bodem van Israël niet verlaat, tenzij blijke, dat men de onderscheiden Nieuw-Testamentische voorstellingen èn op zich zelve èn in onderling verband niet uit zuiver-Israëlietische gegevens verklaren kan. Het gevaar van Docetisme moet niet uit vrees voor Ebionitisme worden gering geacht, en in geen geval worde bloot-intellectualisch geoordeeld over religieuze voorstellingen die als zoodanig onze aandacht vragen. Miskenning van de roeping, om in de Christologie de behandeling van een religieus feit te zien, heeft nog wel tot andere uitkomsten geleid dan waarvan men sinds Ruprecht von Deutz getuige kon zijn in den strijd over de al dan niet kosmische opvatting van de Christus-verschijning, of waarmede men zich bezig hield in de

gedachtenwisseling over de „status Christi", of waaromtrent — om niet meer te noemen — tusschen Tubingen en Giessen in den aanvang der 17de eeuw gestreden werd. Voor het Christelijke geloofsleven, waarin de echte Godsdienst zijne eischen vervuld ziet, is het onderzoek onvermijdelijk naar de betrekking waarin Christus staat tot God, maar men mag niet voorbijzien, dat men ook hier, sprekende van Vader en Zoon, zich beweegt op een gebied waar geen andere taal kan worden gebruikt dan die in anthropomorphisme haren grond heeft. Ook afgezien van het Messiasbewustzijn, omtrent welks ontwikkeling bij Jezus zeer verschillend geoordeeld wordt, is het van groot belang te letten op de uitspraken betreffende Jezus' zelfbewustzijn in de Evangeliën (Matth. 5 : 17. 7 : 21. 10 : 22, 40. 11 : 27. 12 : 28. Joh. 1 : 52. 3 : 11, 13. 5 : 17—27. 10 : 30. 17 : 5) gelijk ook op de plaatsen in het N. T. waar, hetzij door naamsaanduidingen (Hand. 20 : 28. 1 Tim. 3 : 16. Joh. 20 : 28. 1 Joh. 5:20. Rom. 9:5. Tit. 2 : 13) — waar soms met tekstkritiek gerekend moet worden — hetzij door bepaling van eigenschappen of werkzaamheid, hetzij ook door huldebetoon, aan Christus Goddelijke eer wordt toegekend.

De geschiedenis van het dogme aangaande den „Godmensch" (J. A. Dorner. *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten 4 Jahrhunderten)* leert klaar genoeg, met hoe groote moeielijkheden de Kerk te worstelen had in de beschrijving van den persoon van Christus, en men behoeft slechts te letten op den strijd, in het midden dezer eeuw tusschen theologische scholen in ons vaderland op dit punt gevoerd, om de beweging te kunnen

verklaren die in de nieuwere Theologie min of meer duidelijk wijst naar eene verwijdering van de Christologie uit de dogmatiek des Christendoms. Niet slechts met de eigenlijke Theologie intusschen, maar ook met de Anthropologie — wat vooral blijkt bij de behandeling van de leer van Jezus' zondeloosheid — hangt de Christologie te zamen, en men kan van haar geen afscheid nemen zonder het Christendom in zijne kern te treffen. De dogmatische opvatting van den persoon van Christus raakt het geloofsleven zelf (Th. A. Liebner. *Die Christliche Dogmatik aus dem christologischen Princip dargestellt.* 1849) dat, zoowel het metaphysisch onderscheid tusschen God en mensch als de ethische eenheid van beiden erkennende, vraagt naar het ideaal waarin God en mensch wezenlijk verbonden zijn. Door begrippen als van de „communicatio idiomatum", waarbij het Nestorianisme als uitgangspunt en het Eutychianisme als eindresultaat geldt, wordt de Christelijke Theologie op een dwaalspoor gebracht, geroepen als zij is om tegenover het: „finitum infiniti non capax" van de metaphysica het: „natura humana capax divinae" (Joh. 17 : 20—22. 2 Petr. 1 : 4) der ware religie met nadruk te blijven handhaven.

3. Het werk van Christus. Verschillend wordt nog altijd geoordeeld over het recht der toepassing van de idee omtrent het „munus triplex" op de werkzaamheid van Christus. Wie er prijs op stelt, Christus te plaatsen op den bodem des O. T., doet wèl Schleiermacher *(Glaubenslehre* § 102) te volgen in de aanbeveling van dit leertype. Zeker wordt ook langs dezen weg gezorgd, dat het intellectualisme geene heerschappij voert in het vraagstuk

betreffende de werkzaamheid van Christus, terwijl tevens — daargelaten eene door sommigen gewilde psychologische toelichting van dezen leervorm — alzoo de weg gebaand wordt voor eene veelszins bruikbare analyse van het christelijk leven (1 Joh. 2: 20, 27. Heid. Catech. 32). Hoofdzaak is, hoe men zich ook in beeldspraak de werkzaamheid van Christus voorstelle, dat men Hem als Verlosser erkenne, en zulks in den ruimsten omvang en in den diepsten zin. Tot de verlossing van den mensch is niet slechts noodig, dat de zonde worde verzoend, maar ook, dat de waarheid ons van dwaling vrij make en dat de macht van het goede in ons het kwade overwinne. Reeds hieruit volgt, dat men dwaalt als men, de soteriologische waarde van Jezus' leven miskennende, enkel aan het lijden en sterven van den Verlosser waarde hecht. Niet slechts de prediking van den profeet van Nazareth, maar geheel het leven van den Nazarener kan niet nalaten invloed te oefenen ter overwinning van het kwaad in het geheel van ons innerlijk en uiterlijk leven.

Toch komt het hier vooral aan op de beteekenis van den dood van Christus, om het even of men al dan niet oordeelt (Prof. Hoekstra. *Christelijke geloofsleer* II bl. 149 v. v.) dat Jezus zelf reeds aan zijn sterven de beteekenis van een zoenoffer voor de zonden der wereld heeft toegekend — eene vraag trouwens, die op zich zelve, afgescheiden van de geloofsovertuiging omtrent den persoon van Christus, te nauwernood in behandeling kan komen. De objectieve soteriologie der Christelijke dogmatiek kan overigens hier niet worden ontvouwd. De getuigenissen onzer Heilige Schriften, die daarbij ter spraak komen, ver-

eischen een nauwkeurig onderzoek (Matth. 20 : 28, 1 Joh. 2 : 2[a], 2 Kor. 5 : 18, 20, 21, 8 : 9, Rom. 4 : 25, 1 Kor. 15 : 3, Gal. 1 : 4, Phil. 2 : 5—11) en niet minder nauwgezet moet men te werk gaan, als het de beschrijving en de waardeering geldt van de uitspraken der Kerk in verband met de omtrent Jezus' lijden en sterven door tal van theologen gegeven soteriologische verklaringen. De formule, die de beteekenis van het kruis bepaalt, kan niet anders dan van groot gewicht zijn in den Godsdienst die met het kruisteeken de overwinning behaalde over de wereld van het Westen. Op de vrijwilligheid van het reine offer der liefde komt het bovenal aan. De „obedientia passiva" moet zeker niet boven de „activa" verheven worden, maar deze onderscheiding zelve intusschen is niet onberispelijk. De beschouwing van Anselmus *(Cur Deus homo?)* moet stellig worden gewijzigd, voor zoover zij het gewicht enkel legt op den dood des Heeren. Bovendien gaat het niet aan, hier te spreken van een „bonum amabile" dat als „opus supererogatorium" met de zaligheid van zondaren beloond moest worden. Twee dingen zijn het, waarvoor de Christelijke theoloog zich bij de behandeling van de objectieve soteriologie wèl te wachten heeft. Vooreerst bedenke hij, dat God zelf den Verlosser, volgens onze Heilige Schriften, in de wereld zond en ten andere houde hij in het oog, dat de schuld van den zondigen mensch nooit anders mag worden voorgesteld, dan in woorden of beelden waarbij alleen aan zuiver-zedelijke schuld te denken valt. Door miskenning van een en ander is niet weinig verwarring in de Christelijke dogmatiek aangericht. Met dankbaarheid kan worden erkend, dat hier en daar klaarheid is

gebracht in de vragen der soteriologie (Baur. *Die Christliche Lehre von der Versöhnung.* Ritschl. *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*). Niet alles wat in de 13de eeuw tusschen Thomisten en Scotisten werd behandeld trekt nog thans de aandacht, en over Stancarismus en Osiandrismus (Wigand) zal niet meer als in de 16de eeuw worden gestreden. Toch behoeft men slechts even inzage te nemen van dogmatische handboeken van den nieuweren tijd, om te ontdekken dat hier nog genoeg bijbelsche en historische leerstof op bevredigende verklaring wacht.

Voor de waardeering van het werk van Christus in de leer van het geloofsleven, heeft het geloof aan de verheerlijking van den Godmensch groot belang. Men vergete slechts niet, dat hiermede in vollen nadruk het terrein van het geloof betreden wordt. De vraag of de „descensus ad inferos" tot de „verheerlijking" behoort kan hier buiten bespreking blijven, even als het verband tusschen „opstanding" en „hemelvaart". De „verheerlijking" heeft in elk geval hare kracht in de „opstanding", die noch als wonder der natuur, noch als wonder der geschiedenis — naar door sommigen gemaakte onderscheiding — voorwerp van wetenschappelijk onderzoek zijn kan, tenzij daarmede bedoeld wordt een onderzoek naar de bronnen voor de kennis van het opstandingsgeloof van Jezus' eerste getuigen (Rom. 1 : 4, 4 : 25, 6 : 4. Joh. 10 : 18, 1 Kor. 15 : 3—8, 1 Tim. 3 : 16. Doedes. *Diss. theol. de Jesu in vitam reditu* 1841). Niet al te gewaagd is zeker de verklaring (Prof. Hoekstra t. a. p. II bl. 260) dat alle schrijvers van het N. T. aan de werkelijkheid van Jezus' lichamelijke opstanding hebben geloofd. Het antwoord op de vraag, of dat geloof in de leer van het

geloofsleven te handhaven is, hangt samen niet slechts met de algemeene verhouding waarin men zich plaatst tot het supranaturalisme, maar ook met beschouwingen betreffende den mensch in de verbinding van ziel en lichaam. Niet alle schrijvers des N. T. hebben zeker een „natuurlijk" en een „geestelijk" lichaam (1 Kor. 15 : 44) onderscheiden. Het werk van Christus wordt terecht als in zijne „verheerlijking" voltooid geacht. In het geloof aan zijne opstanding drukte de Christelijke Kerk de erkenning van de werkelijkheid dier verheerlijking uit, in vormen waarbij de invloed van Oud-Testamentische voorstellingen betreffende leven en dood niet moeielijk te herkennen is.

4. De vereering van Christus. Bij nauwkeurig onderzoek van den Christologischen strijd, in de eerste eeuwen van het Christendom gevoerd, blijkt duidelijk, dat op den bodem der soms splinterige vragen betreffende den persoon van Christus de overtuiging lag, dat men geen zekerheid hebben kon aangaande de vastheid van het Christendom, als niet vaststond dat Christus krachtens zijn wezen ons God zuiver kon openbaren. Op die Godsopenbaring kwam, zoo als bleek, alles aan. Het Christologisch dogme bleek in de praktijk van het geloofsleven ondergeschikt aan de eigenlijke Theologie. Ook de beschouwing van het werk van Christus werd reeds in de boeken des N. T. bepaald door het geloof aan een raad van God, in Hem vervuld. Is dit dikwerf in lateren tijd voorbijgezien, en heeft het menigmaal den schijn gehad alsof het Christologische dogme op zich zelf stond, het moet erkend worden, dat van lieverlede in de Christelijke Theologie de idee van Gods koninkrijk

meer op den voorgrond is getreden, en dat de Christologie alzoo is geplaatst in het licht waarin zij oorspronkelijk stond. Israëls Messias wordt in Christus gehuldigd, en gelijk die Messias niet te plaatsen is dan in een Godsrijk dat zijne voltooiing zoekt, zoo is ook Christus niet te scheiden van de gemeente des Nieuwen Verbonds, waarin Gods beloften worden vervuld en Zijne vertroostingen worden ervaren. Treedt alzoo in Christus de Middelaar op, het is geen wonder, dat Hem in de Christelijke gemeente eene vereering gewijd wordt die geen grenzen kent, al wordt daarbij met min of meer nauwgezetheid in den loop der eeuwen gewaakt tegen het gevaar dat het monotheïstische geloof schade zou lijden. Men heeft getracht in bepaalde formulen zich rekenschap te geven van de voorstelling welke men zich vormde aangaande Christus, en wikkelde zich blijkbaar liever in wijsgeerig bezwaar, dan dat men te kort zou doen aan den eisch van liefde en dankbaarheid die tot Christus-vereering drong. Bij de kritiek der Christologische voorstellingen neme men, gelijk bij alle religieuze kritiek, in aanmerking, dat men aan het Christelijk geloof geen recht kan doen wedervaren, als niet het godsdienstig karakter der geloofsvoorstellingen als onaantastbaar wordt beschouwd. De vervulling van dezen eisch der wijsgeerige Godsdienstwetenschap komt ook der Christelijke Theologie ten goede.

---

§ 48.

Christen en Christendom.

Krachtiger dan ooit dringt bij velen de overtuiging door, dat wie zich naar Christus noemt met Hem in eene persoonlijke gemeenschap moet staan van den innigsten aard. Hoe deze gemeenschap tot stand komt wordt ontvouwd in de subjectieve soteriologie, die, met de objectieve, in de Christologie haren grond heeft. In de leer der wedergeboorte wordt de aanvang van het nieuwe leven des Christens beschreven, en bij de beschouwing van geloof en bekeering ontbreekt het niet aan de gelegenheid om aan te toonen, hoe Goddelijke en menschelijke werkzaamheid samenvallen in het schepsel, dat Gods beeld ook in zijnen zondigen toestand blijft dragen. De geschiedenis wijst ons in vele voorbeelden op de noodzakelijkheid, hier te waken tegen scheiding van wat bijeen behoort. Menige proeve van eenzijdigheid is bovendien geleverd, waarbij geloofsovertuigingen van principieelen aard in bedenkelijk licht kwamen te staan. Miskenning van het Christocentrisch karakter des Christelijken geloofs was veelmalen de oorzaak van

dwaling in de leer van het geloofsleven. Van groot belang is voor den Christen de vraag, hoe hij tot zekerheid komt betreffende het heil dat hij in zijn godsdienstig leven zoekt. In God zelf stelt hij den waarborg dier zekerheid, maar niet zonder dat ook hier duidelijk wordt, welke hooge waarde aan Christus moet worden toegekend in de leer gelijk in de praktijk van het leven des geloofs. In soms fellen twist over de verhouding tusschen het werk van God en den mensch werd wel eens voorbijgezien, dat het zuiver-religieuze vraagstukken zijn waarvoor des Christens aandacht op dit punt met recht wordt gevraagd.

Door sommigen werd wel eens het godsdienstige leven van den Christen zóó opgevat, dat op schromelijke manier de eenheid in het psychische leven werd verbroken tot groote schade niet slechts voor de betrouwbaarheid der Christelijke Theologie, maar ook voor den goeden gang in het Christelijke leven zelf. In het Christendom mag de eisch van historisch leven niet worden voorbijgezien. Waar met dien eisch geen rekening gehouden wordt, staat menig ernstig gevaar voor de deur. Ook voor het geloof aan de zegepraal van het Christelijk beginsel, allereerst in het eigen leven van den Christen, komt alles aan niet slechts op in engeren zin Theologische overwegingen, waarbij Gods macht en trouw geëerd worden, maar ook op de erkenning van wetten in het zieleleven, die onveranderlijk geldig zijn ook bij groot

onderscheid van psychischen toestand. Er is niet weinig in den tegenwoordigen tijd, dat de theologen tot ernstig nadenken noopt, dewijl, onder den invloed van beschouwingen waarmede het Christelijke geloofsleven geen vrede kan hebben betreffende het verband van historische feiten en wijsgeerige theoriëen, in onderscheiden kring bedenkelijke voorstellingen worden gekweekt. Er is ook voor het individuëele Christendom eene logische grens, die zich niet laat uitwisschen.

Intusschen moet erkend worden, dat het Christendom in onderscheiden vormen in de geschiedenis optreedt. Hoezeer men ook de scheuringen in de Christelijke Kerk betreure, men sluite het oog niet voor de noodzakelijkheid, dat wat in de historie optreedt ook onderworpen zij aan de gevolgen van menschelijke dwaling en zonde, om daardoor te lijden voor zoover innerlijke kracht niet bestand blijkt tegen zedelijk gevaar. Bovendien mag wel worden bedacht, dat het universalistische karakter van het Christendom den eisch eener aanpassing met zich bracht, waardoor met allerlei feitelijk verschil onder de groepen der menschheid rekening kon worden gehouden. De onderscheiden leervakken, die aan de behandeling van de geschiedenis des Christendoms gewijd zijn, bieden ruimschoots de gelegenheid aan, de verschillende stroomingen te leeren kennen die de Christelijke beweging kenmerken, en de Symboliek is opzettelijk geroepen, ons in te lichten omtrent de eigen-

aardigheden van de door verschillenden invloed in onderscheiden zin gewijzigde geloofsvoorstellingen. Terwijl historische zin met recht prijs stelt op nauwgezette bepaling van de verschillende leerbegrippen, mag men niet verzuimen te letten op de oorzaken die bij hun ontstaan en hunne ontwikkeling in onderscheiden tijden en kringen werkzaam waren. In bijzondere mate wordt de aandacht getrokken door het schisma van Oosten en Westen in de elfde, gelijk door de opkomst van het Protestantisme in de zestiende eeuw. Dat het kerkelijk Christendom onder onze tijdgenooten het dikwerf zwaar te verantwoorden heeft, laat zich wèl begrijpen. Het is echter de vraag, of men zich niet bedriegt, als men de kerkelijke vormen gering acht bij de stichting van godsdienstige gemeenschap binnen de grenzen van het Christendom.

In welke vormen ook de Christenen de behoefte aan onderlinge gemeenschap trachten te bevredigen, zij zullen in dit streven niet voorspoedig zijn, als niet de eigenaardigheid van het Christendom daarbij duidelijk in het licht treedt. In den loop der eeuwen moge het Christendom der Kerk zich door menig gebrek hebben gekenmerkt, de toekomst zal, gelijk het verleden, ongetwijfeld getuigenis geven aan de beginselen, in naam van Jezus in de Christelijke Kerken gepredikt, en het heil der menschheid blijft aan het geloof in Christus verbonden. De wijsbegeerte van den Godsdienst heeft in geenen deele

dezen roem der Christelijke Theologie te wraken.

I. De Christen in zijn godsdienstig karakter. Velen meenen tegenwoordig te moeten vragen: zijn wij nog Christenen? Hoe zonderling die vraag ook klinke in den mond van wie den Christennaam dragen, dat zij met ernst gedaan wordt mag als bewijs gelden, dat men minder dan ooit tevreden is met de „fides implicita" waarvan men oorspronkelijk (Augustinus, Petrus Lombardus) sprak in den zin van „credere, quod ecclesia credit", maar waarbij later (Willem van Auxerre, Innocentius III) ook gedacht werd aan een „credere, quod ecclesia docet."

Dat het geloof als persoonlijke daad of toestand, al naar gelang men meer op zijne actieve of zijne passieve zijde let, moet worden beschouwd, lijdt geen twijfel bij hen, die den echten Godsdienst verwezenlijkt achten in den belijder van Christus, in wien de vrucht openbaar wordt van het leven en sterven van Jezus. Het is de taak der subjectieve soteriologie, in de Christelijke dogmatiek het proces te beschrijven waarin de Christen (Hand. 11 : 26. 26 : 28. 1 Petr. 4 : 16) gevormd wordt tot zijne bestemming (Joh. 15 : 4). Door de innerlijke heiliging, waartoe hij zich in zijne gemeenschap met Christus geroepen gevoelt, leert hij God dienen met eene toewijding, waarin het doel van den Godsdienst bereikt wordt, terwijl hij in het geloof, dat God zelf den grondslag van zijn heil heeft gelegd, de zekerheid vindt omtrent zijne zaligheid. In de nauwe verbinding van de objectieve met de subjectieve soteriologie blijkt het belang der Christologie te duidelijker, naarmate te beter wordt ingezien, dat in den persoon van den Stichter des Chris-

tendoms het ideaal der verhouding met God te vinden is waarnaar de Christen zich geroepen gevoelt te streven. Het Christelijk geloofsleven is niet te verstaan in zijn aard en drang dan in verband met de verheffing van dit ideaal, waarvan de beteekenis is uitgedrukt in Göthe's „stirb und werde", geplaatst in het licht van de geschiedenis van den gekruisten en verheerlijkten Heiland (Prof. Sieffert. *Die neuesten theologischen Forschungen über Busze und Glaube* 1896 S. 28).

De Christen is volgens de schriften des N. T. te beschouwen als een nieuw schepsel (Gal. 6 : 15. 2 Kor. 5 : 17) een wedergeborene (Joh. 3) door de werking van den H. Geest. Wordt bij de trinitarische indeeling der dogmatiek de Pneumatologie van hare metaphysische zijde bij voorkeur beschouwd, anders is het, als men op het voetspoor van Calvijn eene vierledige indeeling kiest en in den kring waarin zich het geloofsleven beweegt en openbaart het werk van den H. Geest te zien geeft. Dat in zoodanig „viertallig stelsel", zoo als het genoemd werd, een „inval van het oogenblik" werd gezien, schijnt even zonderling als dat men hierin de uitvinding van „eene geheel nieuwe indeeling" kan meenen te vinden uit het midden van het laatste tiental jaren der 19de eeuw (Prof. Reitsma. *Dogmatiek van de rechterzijde.* Theol. Tijdschr. XXXI. bl. 21, 22).

Hoeveel gewicht ook uit dogmenhistorisch oogpunt te hechten zij aan een pneumatologisch vraagstuk, als hetwelk in het „filioque" wordt aangeduid, het zal wel moeten worden toegestemd, dat voor de verklaring van het godsdienstig leven van den Christen meer waarde moet worden toegekend aan eene systematisatie der *σωτηριοποιΐα*, zooals

zij door Calovius werd beproefd, waar hij den H. Geest deed optreden in het viervoudig „munus elenchticum (Joh. 16 : 8) didascalicum (Joh. 16 : 13—15) paedeuticum (2 Tim. 3 : 16) en paracleticum (Joh. 14 : 16. Rom. 8 : 16, 26)." Maar hoofdzaak is toch zeker, dat gelet worde op de wedergeboorte, die de vatbaarheid voor verlossing bij den zondigen mensch onderstelt (zie § 44 onder 3 en 4) maar overigens verklaard wordt uit eene Goddelijke werkzaamheid (Joh. 3 : 3, 4. Tit. 3 : 5. 1 Petr. 1 : 3, 23. Jak. 1 : 18. Rom. 6 : 4. Eph. 4 : 24. Col. 3 : 10. 2 Kor. 5 : 17).

Het geloof is hierbij noodzakelijk instrument, namelijk als fides explicita en formata, qua creditur, zoodat eene assimilatie met Christus ontstaat (1 Joh. 5 : 12) die het geheim is van 's Christens heil. Het geloof (als „causa instrumentalis", niet „meritoria") leidt tot bekeering, als waarvan met onderscheiden aanduidingen wordt gesproken (μετάνοια, ἐπιστροφὴ, ἀνακαίνωσις) in verschillende beeldspraak (Matth. 3 : 2. 7 : 13, 14. Mark. 1 : 15. Luk. 1 : 16, 17. 15 : 10. 24 : 47. Hand. 3 : 19. 15 : 3. Rom. 2 : 4. 6 : 4. 12 : 2. Eph. 4 : 22, 24. Col. 3 : 9, 10. Tit. 2 : 11, 12. 3 : 5. Jak. 5 : 20), en waarvan de eenvoud door het Methodisme bedreigd en de ernst zoowel in het Protestantisme als in het Roomsch-Katholicisme verzwakt kan worden. Quietistische neigingen zijn onder de Protestanten dubbel bedenkelijk, dewijl de „satisfactio operis", die als derde moment in het „sacrament" der boete volgens de leer van Rome optreedt, bij de Protestanten geen tegenwicht kan bieden. Over het geloof en de rechtvaardiging is het laatste woord nog niet gezegd (Rauwenhoff. *Disquisitio de loco Paulino, qui est de δικαιώσει.* 1851. Voorhoeve.

De leer der rechtvaardiging 1859. Häring. *Δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus* 1896). De „bijbelsche Theologie" vindt ook hier eene belangrijke stof (Rom. 1 : 17, 32. 3 : 20—26. 4 : 25. 5 : 17, 18. 1 Kor. 4 : 4. 2 Kor. 5 : 21). Er is eenzijdigheid zoowel in de Protestantsche voorstelling, welke bij de δικαίωσις zonder meer denkt aan een „actus Dei forensis", als bij Rome, wanneer hier aan een „actus Dei efficiens" wordt gedacht, die bestaat in eene rechtstreeksche „infusio sanctitatis". In beide gevallen ligt de fout in de miskenning van het Christocentrisch karakter van het geheel der Christelijke dogmatiek. Hoe meer de Christen zich in zijn geloofsleven bewust is van de gemeenschap die hem met Christus verbindt, des te meer zal hij waken tegen het gevaar, dat in eenige geloofsvoorstelling omtrent God en den mensch en de betrekking tusschen beiden de beteekenis van Christus als den eenigen Middelaar schade lijde.

Van hoeveel belang het is voor de Christelijke Theologie in hare dogmatiek rekening te houden met de Christologie, treedt niet minder duidelijk in het licht, waar de vraag ter spraak komt, op welken grond de Christen zich verzekerd houdt van zijn recht om te hopen op het heil dat hij in zijn godsdienstig leven zoekt. Op menige plaats der Schriften des N. V. wordt er op gewezen, dat bedoelde grond te vinden is in Gods welbehagen, niet ten onrechte als vrijmachtig door velen aangeduid. De aandacht zij o. a. gevestigd — met voorbijgaan van Matth. 20: 16. 22 : 14 en Hand. 15 : 18 — op Matth. 11 : 25, 26. Joh. 6 : 37—44, 17 : 2, 9. Hand. 13 : 48. Rom. 8 : 28—30, 9 : 11, 18. Eph. 1 : 5, 11. 1 Thess. 5 : 9. 2 Thess. 2 : 13. 2 Tim. 1 : 9. 1 Petr. 1 : 2, 2 : 8. Leerrijk is de ge-

schiedenis van het leerstuk der praedestinatie, waarin de Christelijke Kerk zich rekenschap trachtte te geven van wat zij in de oorkonden des Christendoms meende te vinden ten aanzien van de vraag, hoe men zeker kan zijn van de zaligheid waarop men in Christus hoopt. In het Oosten was de aandacht weinig gescherpt voor de erkenning van het probleem der verhouding tusschen Goddelijke en menschelijke werkzaamheid. In het Westen werd door Augustinus het dogme der praedestinatie en reprobatie — in den zin van het infralapsarisme — geleerd. In de 9de eeuw werd door Gottschalk en in de 14de eeuw door Bradwardin het gevoelen van Augustinus tegenover de — hoewel door de Kerk veroordeelde, nochtans veldwinnende — Pelagiaansche en Semi-pelagiaansche neigingen opnieuw bepleit. Te Trente werd het „arcanum divinae praedestinationis mysterium" (Sessio VI. C 12) erkend, met afwijzing van de leer, dat er ook zijn „divina potestate praedestinati ad malum". In de bul „Unigenitus" (1713) werd tegenover het Jansenisme het Pelagianisme weer verscherpt. In de Luthersche kerk kwam men tot een „syllogismus praedestinatorius", waarin het „geloof" de praedestinatie bepaalde. Door Calvijn werd het supralapsarisch standpunt ingenomen, dat intusschen te Dordrecht (1618) niet werd gehandhaafd. Men bedriegt zich, als men meent, dat het hier meeningen geldt, die elkander niet uitsluiten, al kan men erkennen, dat het dogmatisme hier moeielijkheden oplevert waarvoor het raadzaam is uit den weg te gaan. Het wijsgeerig denken wordt hier ernstig beproefd, gelijk ook de geschiedenis van het Amyraldisme en het Pajonisme ons kan leeren (zie § 36 onder 4). Op merkwaar-

dige wijze hebben Gereformeerde theologen met toepassing van de deductieve methode de „operationes Dei internae" behandeld, ook ter beantwoording van de vraag wat God deed vóór de schepping der wereld (zie § 41 onder 6). Moet het apriorisme worden afgekeurd, dat hierbij gehuldigd werd, loffelijk was intusschen het streven om de „certitudo salutis" in veiligheid te stellen. In naam van het logisch denken moet bezwaar worden ingebracht tegen menige dogmatische uitspraak, waardoor toch de religieuze zin zich bevredigd gevoelt. Zeker is, dat de Christen in zijn godsdienstig karakter, waarbij overigens de eischen eener gezonde psychologie (zie § 23—26) moeten geraadpleegd worden, niet behoorlijk kan worden beschreven, als niet eensdeels op zijne gemeenschap met Christus (unio mystica) nadruk wordt gelegd en anderdeels — trouwens in verband hiermede — wordt in het oog gehouden, dat, terwijl elders het godsdienstig leven als een zoeken en tasten naar het hoogste goed kan beschouwd worden, in het Christendom wel spraak is van een ideaal dat op aarde niet wordt bereikt (A. Sabatier. *Esquisse* etc. p. 207) maar desniettemin en daarnevens door den belijder van Christus eene innerlijke zekerheid wordt ervaren, die het karakter van zijn godsdienstig leven even scherp bepaalt als hoog verheft.

2 De Christen in zijne godsdienstige ontwikkeling. Er is eene continuïteit in het zedelijk-godsdienstige leven (Rom. 7 : 15—26) die ook door de wedergeboorte niet wordt verbroken. De nieuwe aanvang, die in de bekeering gemaakt wordt, houdt rekening met de eigenaardigheden van het zedelijk subject blijkens de ervaring, op te merken aller-

meest in de geloofshelden der Christelijke Kerk die zich geroepen voelden de baan van eene nieuwe beweging te openen. Verwaarloozing van de eischen der psychologische ontwikkeling kwam nooit en nergens het Christendom ten goede. De heiligmaking (Hebr. 12 : 14) al is ook zij in de gemeenschap met Christus gegrond (1 Kor. 1 : 30, Rom. 6 : 3, 4, Col. 3 : 1) moet beschouwd worden als een proces, waarin de geestelijke krachten geleidelijk worden geoefend. Wie hierin het recht van het betrekkelijke voorbijziet, om den maatstaf van het volstrekte aan te leggen, loopt gevaar in eene overspanning te geraken, die nog tot andere dan antinomistische dwalingen voert. Nooit vergete men, dat het edelste aan de bedenkelijkste gevaren pleegt bloot te staan. Het godsdienstige leven van den Christen, waarin het op de juiste verhouding en het evenwicht van activiteit en passiviteit ernstig aankomt, wordt bedreigd eenerzijds door eene werkheiligheid die kwalijk voegt aan den belijder van het kruis-evangelie, anderzijds door een quietisme dat de kracht doodt. Op de volharding (Matth. 24 : 13, 1 Kor. 15 : 58) mag wel worden aangedrongen, altoos met inachtneming van wat 1 Petr. 1 : 5 op den voorgrond gesteld wordt, opdat er geen onzekerheid besta ter zake van de hoogste belangen des levens. De begeerte om de zekerheid des heils te waarborgen leidde de Gereformeerden niet slechts tot de behandeling van de leer van Gods „opera ad intra", maar dreef hen ook tot het dogme van de „volharding der heiligen", dat intusschen wel eens eenzijdig van theologischen kant, met voorbijzien van anthropologische motieven, werd aanbevolen bij niet altijd juiste verklaring van de plaatsen hierop betrekkelijk in onze

Heilige Schriften te vinden. Bij voor- en tegenstanders van dit leerstuk werd de uitlegging menigmaal, gelijk trouwens ook elders, door dogmatisch inzicht beheerscht (Matth. 24:24. Luk. 22 : 31, 32. Joh. 10:28—30, 15:4, 17:12. Hebr. 6:4—6. 1 Joh. 2:19, 3:9).

Het zoude zeker niet onnut geweest zijn voor den gang der leerontwikkeling in de Christelijke Kerk, als men van ouds voldoende gelet had op de voorwaarden, waaraan alle ontwikkeling gebonden is ook in het godsdienstige leven. Meer dan ééne wet, die tegenwoordig in de godsdienstige ontwikkeling (zie § 22 onder 3) wordt opgemerkt met meer of minder recht, wordt ook in het Christelijk geloofsleven niet te vergeefs gezocht, en talrijk zijn de verschijnselen in het godsdienstig leven ook der tegenwoordige Christenen, die eerst dàn in het rechte licht komen te staan als men ze plaatst en ordent in het kader van de psychologie van den Godsdienst in het algemeen. Het geloofsleven van den Christen kan niet worden begrepen in zijn aard en oorsprong buiten Christus (Hand. 4:12) maar zijne ontwikkeling is gebonden aan de algemeene voorwaarden en wetten des geestelijken levens, wier recht moet worden erkend voor zoover zij met logische noodzakelijkheid worden opgemaakt uit de levenservaring van den godsdienstigen mensch. Hoe meer men rekening houdt met juiste psychologische eischen, des te meer zal men zich ervan overtuigd houden, dat er voor de ontwikkeling van het Christelijke leven ook op het gebied van het denken weinig te verwachten is, als men onder den invloed van het scepticisme eener onbezonnen kritiek, of van het idealisme eener overspannen mystiek, of van het agnosticisme eener averechtsche phi-

losophie meent te moeten beweren, dat het laatste woord betreffende Jezus Christus zijn moet: „ignoramus et ignorabimus". Het Christendom van onzen tijd wordt te dezen aanzien geroepen tot een ernst, waarvan de teekenen gelukkig aan onderscheiden zijden reeds op te merken zijn.

3. Het Christendom in de verscheidenheid zijner vormen. Gelijk de Godsdienst in het algemeen (zie § 12) zóó treedt ook het Christendom in het bijzonder in verscheidenheid van vorm op, en de geschiedenis leerde (zie § 15 onder 2) dat het gemakkelijker is tot scheiding te komen dan gescheiden Kerken weer tot één te brengen. Men behoeft zich er waarlijk niet over te verwonderen, dat de edelste geesten voortdurend dit feit betreuren en verlangend uitzien naar de vervulling van het woord: „het zal worden ééne kudde en één herder" (Joh. 10 : 16).

Het zou van schromelijke miskenning van dwaling en zonde in de geschiedenis des Christendoms getuigen, als men het oog sloot voor den verkeerden zin der menschheid, die zich ook in de scheuringen openbaarde waardoor de eenheid der Kerk als lichaam van Christus (Eph. 1 : 23) jammerlijk verbroken werd, en het is iets anders hulde te brengen aan de katholiseerende neigingen die zich gedurig in de Christenheid openbaren, en heil te wachten van de wijze, waarop in en buiten de Kerk van Rome de gewenschte eenheid gezocht wordt in eene centralisatie die in strijd is met het beginsel, in Matth. 23 : 8 gesteld. Maar men geve zich behoorlijk rekenschap van het feit, dat het Christendom een historisch karakter heeft (Dr. E. F. Kruif. *De miskenning van het historisch karakter des Christendoms* 1878)

en bedenke, dat het aan de voorwaarden van historisch leven gebonden is. Wordt dit voor oogen gehouden, men kan er zich dan niet al te zeer over verwonderen, dat de geschiedenis ons het Christendom niet anders leert kennen, dan in eene verscheidenheid, waarin zich de verschillende aard van menschen en volken afspiegelt. Het Christendom zou geen wereldgodsdienst kunnen zijn (zie § 12 onder 3 en 4) als het zwak was in voldoend aanpassingsvermogen, waardoor het aan de godsdienstige behoeften der in hare eenheid veelszins onderscheiden menschheid voldoen kan. Men heeft (H. Kutter. *Christenthum und Humanität* in: Theol. Zeitschrift aus der Schweiz VIII) niet ten onrechte bij de werking van het Christendom gedacht aan de beweging van een steen die in het water wordt geworpen. Er is eene beweging in de diepte, waarbij te denken valt aan de innerlijke werking van Christus in 's menschen hart, maar ook de watermassa op de oppervlakte wordt door den steen in beweging gebracht en vertoont ons het beeld van de geschiedenis des Christendoms en zijne werking in de wereld in veelheid en verscheidenheid van kringen.

De oud-Christelijke letterkunde biedt bij hare historische behandeling, waaraan onze tijd gewoon is geworden, reeds overvloedig de gelegenheid aan, ons den aard te doen kennen van in het oude Christendom heerschende zienswijzen (Hatch. *The influence of Greek ideas and usages on the Christian Church.* 1890. Toy. *Judaism and Christianity. A sketch of the progress of thought from old Testament to new Testament* 1890). De symboliek, die ons bekend maakt met den inhoud der verschillende kerkelijke confessies, moet geraadpleegd worden (Philipp Schaff. *The creeds of Chris-*

tendom with a history and critical notes) om ons te doen zien, op hoe verschillende wijze men getracht heeft uitdrukking te geven aan de Christelijke waarheid (Daubanton. *Confessie en Dogmatiek* 1891). De anti-historische geest, die menigeen in het begin dezer eeuw eigen was, bleek niet gunstig te werken voor de billijke waardeering der dogmatische verscheidenheid in de verschillende kringen van godsdienstige gemeenschap. Het gevaar van exclusivisme wordt beter vermeden door een idealisme dat zich boven kerkelijke kleingeestigheid weet te verheffen, dan door een rationalisme dat in de verwijdering van kerkelijke eigenaardigheden heil zoekt.

Tegen Judaïsme en Paganisme moet voortdurend in het Christendom gewaakt worden. Van eerstgenoemde zijde wordt het Christendom bedreigd òf door nomistische stelsels òf door pogingen, om zich te ontdoen van een geloof dat zich in verkregen uitkomsten en vervulde beloften verblijdt.

Van laatstgenoemde zijde wordt het Christendom bedreigd door het streven, om de voorstellingen aangaande het ideaal te doen dalen beneden het peil, ons in den Godmensch gegeven. Wat den dubbelen vorm aangaat, waarin het Christendom in hoofdzaak optreedt, dien van het Katholicisme en het Protestantisme (I. J. de Bussy. *Katholicisme en Protestantisme.* Theol. Tijdschr. XXII bl. 253 v.v.), ongetwijfeld ligt hier het verschil vooral in het onderscheiden kerkbegrip, dat intusschen met beschouwingen en inzichten samenhangt waarvan de verklaring ook buiten het Christendom te zoeken is, gelijk ook de grond van het schisma tusschen Oosten en Westen (1054) ligt in

omstandigheden die zeker niet uitsluitend in het licht van zuiver-Christelijke overwegingen moeten gesteld worden. Bij de beschouwing van de hoofdstroomingen in het Protestantisme (Lutherschen, Hervormden, Doopsgezinden — om ons hier tot ons Vaderland te bepalen) is zonder twijfel te letten op eigenaardigheden van het Christendom zelf uit onderscheiden gezichtspunt beschouwd, maar dat nationale verschillen hier geenerlei beteekenis zouden hebben is niet aannemelijk bij juiste waardeering van historische feiten en toestanden. Intusschen is bij velen tegenwoordig het zoogenaamde kerkelijke Christendom weinig in eer. Onverschilligheid ten opzichte van de vormen, waarin het Christendom zich kerkgenootschappelijk openbaart, werd gekweekt in den kerkelijken strijd, die inderdaad dikwerf in hooge mate onverkwikkelijk was. De geschiedenis van het Christendom heeft dientengevolge thans meer dan ooit te voren te rekenen met individuëele inzichten, die tot nieuwe groepeeringen leiden in vrije gemeenten. De tijd zal leeren, of de schoone verwachtingen gegrond zijn waarmede velen buiten de gevestigde Kerken individueel en gemeenschappelijk voldoening zoeken voor hunne godsdienstige behoeften. In elke Godsdienstige gemeenschap, op Christelijken bodem op den duur voorspoedig, zal Openb. 19 : 10[b] blijken eene uitspraak der waarheid te zijn.

4. Het Christendom in de eenheid van zijn wezen. Gelijk menige apologetiek schijnt uit te gaan van de meening, dat de Godsdienst in het algemeen in gevaar is, als de wetenschap niet de wapenen levert tot zijne verdediging, zoo wordt ook het Christendom in het bijzonder door

sommigen beschouwd als alleen veilig onder de hoede eener wijsgeerige Godsdienstwetenschap die zijne belangen bepleit. Daartegenover staan er, die de wijsbegeerte van den Godsdienst verwerpen juist omdat zij meenen, dat zij krachtens haar eigen wezen het Christendom bedreigt. Jammerlijke verwarring van denkbeelden viel hier nu en dan op te merken (zie § 3). Natuurlijk zal men met weerzin de Godsdienstwetenschap op zich zelve gadeslaan, als men van geen anderen Godsdienst dan het Christendom wil gesproken zien, bij zonderlinge omzetting van de overtuiging des geloofs dat het Christendom den waren Godsdienst vertegenwoordigt in eene wetenschappelijke uitspraak, waarbij het recht wordt ontkend buiten het Christendom van Godsdienst onder de menschheid te spreken. De historische Godsdienstwetenschap erkent het Christendom als feit, niet anders te beschrijven dan bij het licht der historie, waaraan eigen ervaring bij den Christen getuigenis geeft. Wordt op grond der verscheidenheid van vormen, waarin het Christendom optreedt, in de wijsgeerige Godsdienstwetenschap de vraag van den twijfel vernomen of het Christendom wel als concreet geheel in zijne eenheid voorwerp van wijsgeerig onderzoek kan zijn, men kan toestemmen dat in den jongsten tijd niet weinig aanleiding tot dien twijfel gegeven wordt, zonder zelf ook maar eenigszins geneigd te zijn de eenheid van het Christendom te miskennen. Maar ook hier belijde de Christen zijn geloof in Christus, als in Wien naar de getuigenis onzer Heilige Schriften de grond der gemeenschap te vinden is, die alle Christenen verbindt (Luk. 12 : 8, 9, Joh. 5 : 22—24, 12 : 46, 15 : 1—7, Rom. 6 : 3, 4, 1 Kor. 12 : 12—27, Eph.

1 : 23). Het geldt hier eene geestelijke gemeenschap (zie § 15 en 16) wier aard niet begrepen kan worden, tenzij onze „communio cum Deo", in onze „coniunctio cum Deo" gegrond, als werkelijkheid wordt erkend. Men mag aannemen, dat de geslachten die na ons komen wel eens met verwondering vervuld zullen zijn, als zij kennis nemen van de verlegenheid, waarmede ook soms theologen van de 19de eeuw stonden tegenover de vraag wat toch eigenlijk het Christendom is. Misschien zullen zij opmerken, dat het begrip van den Godsdienst zelven bij velen te nevelachtig was, dan dat het Christendom met juistheid kon worden begrepen.

In het Christendom komt de gemeenschap met God, den Levende, tot stand. Dat is de vrucht van de verschijning van Christus, die (2 Kor. 5 : 18—21) de verzoening teweegbracht waardoor de band tusschen God en ons, dien de zonde verbrak, hersteld wordt. Het Christendom komt als verlossings-godsdienst niet tot zijn recht, als de zonde niet in hare diepte gepeild wordt. Op naturalistisch terrein is voor het Christendom geen plaats, en de Christelijke Theologie, voor zoover zij zich liet leiden door eene wijsbegeerte op zoodanigen bodem gekweekt, wordt tot ernstige herziening van haren arbeid geroepen. Het Christendom, objectief beschouwd, rust op besef van schuldgevoel en ontvangen genadebetoon. Van zijne subjectieve zijde beschouwd, wijst het diensvolgens op een besef van diepe afhankelijkheid, waarnevens intusschen ook de overtuiging zich verheft, dat wij geroepen worden tot eene daad waartoe de hoogste spanning van onze geestelijke kracht wordt vereischt. Die daad ligt in het geloof (Joh.

3 : 36) waardoor wij Gode toonen gehoorzaam te zijn (Hebr. 2 : 3). Het godsdienstig leven der menschheid wijst ons overal op eene verbinding van wat men ondergaat en van wat men doet, en daarin is het geheim zijner schoonheid te vinden, vooral te bemerken in de gewijde zangen waarin 's menschen ziel zich tot God verheft. In het Christendom is deze verbinding volkomen geworden, en Christenen van alle eeuwen ontmoeten elkander in deze „gemeenschap der heiligen".

De wijsbegeerte des Christendoms, gewoonlijk „Dogmatiek" genoemd, heeft deze idee van het Christendom, in de kleurschakeering der onderscheiden Kerken, in bijzonderheden te ontvouwen. Zij zal hare taak te beter volvoeren, naar mate zij te meer de eenheid des Christendoms in de verscheidenheid der Kerken voor oogen houdt. De wijsgeerige Godsdienstwetenschap is geroepen te wijzen op de Christelijke Kerk, als waarin de Godsdienst blijkt eene macht te zijn waardoor het Koninkrijk van God in de geschiedenis der menschheid tot zegenrijke heerschappij komt. Zóó dient de wetenschap van den Godsdienst de Christelijke Theologie in gelijken zin, als waarin eertijds de „Theologia revelata" in de „Theologia Naturalis" (zie § 2 onder 1) haren steun heeft gezocht.

REGISTER.

A.

B.

C.

D.

H.

I.

J.

K.

X.

Y.

Z.

G. H. LAMERS.

ZEDEKUNDE.

LEIDDRAAD TEN GEBRUIKE BIJ HET HOOGER ONDERWIJS.

EERSTE STUK. — INLEIDING.

TE GRONINGEN BIJ J. B. WOLTERS, 1900.

STOOMDRUKKERIJ VAN J. B. WOLTERS

L. S.

In de eerste helft des vorigen jaars verscheen het *tweede* stuk van dit Deel der *Nieuwe Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte.* Door het overlijden van den Uitgever, den Heer C. H. E. Breijer, werd de voortzetting, langer dan mij lief was, vertraagd. Het is mij tot blijdschap, bij de Firma J. B. Wolters te Groningen thans met de uitgave van dit twaalfde deel te kunnen voortgaan.

In dit *derde* stuk maak ik een aanvang met de *Zedekunde* — die alzoo de *Wetenschap van den Godsdienst* volgt — in gelijken vorm en geest. Wat ik ter inleiding te zeggen heb vindt men in dit stuk, waarin de geschiedenis van dit leervak in korte trekken wordt geschetst. De nood des tijds roept ook de theologen tot ernstigen zedekundigen arbeid. Het licht der historie kan daarbij niet worden gemist. Van God vraag ik een zegen op mijn werk en van den lezer een welwillend oordeel.

Utrecht 21 October 1899.

G. H. L.

ZEDEKUNDE.

INLEIDING.

§ 1.

Prolegomena.

Men kan in de wetenschap van het zedelijke leven, gelijk in de wetenschap van den Godsdienst, een *historisch* en een *wijsgeerig* deel onderscheiden. In het eerste wordt de geschiedenis der zeden, in het tweede de leer der zedelijkheid behandeld. Uit den aard der zaak wordt de stof van het *historisch* deel wegens het nauwe verband tusschen Godsdienst en zedelijkheid zoowel in de geschiedenis der Godsdiensten in het algemeen als bepaaldelijk in de Israëlietische en Christelijke Theologie hier en daar in behandeling genomen.

Het *wijsgeerig* deel vereischt een afzonderlijke behandeling en is gewijd aan de wijsbegeerte des zedelijken levens.

Deze wijsbegeerte pleegt te worden aangeduid met den naam *moraal* of *ethiek*. Het ontbreekt niet aan misverstand in den strijd over de vraag welke dezer benamingen de voorkeur verdient. Met goed recht wordt de wijsbegeerte des zedelijken levens onder ons *zedekunde* genoemd, als slechts het onderscheid tusschen zede*leer* en zede*kunde* in

het oog wordt gehouden. Dikwijls is het verschil tusschen de historische uiteenzetting van eenig stelsel van zedeleer en de wijsgeerige behandeling van het zedelijke leven voorbijgezien tot groote schade, zoowel voor de zuiverheid van het historisch onderzoek als voor de zelfstandigheid van den wijsgeerigen arbeid. Even duidelijk als het heeten moet, dat zede*kunde* en zede*leer* — als respectievelijk van formeelen en materiëelen aard — wel te onderscheiden zijn, even klaar is het ook, dat de *zedekunde* geenszins gelijk de *zedeleer* eenige nadere bepaling gedoogt of behoeft. De zedekunde kan als algemeen wijsgeerig vak niet nader worden bepaald, tenzij dan dat men het oog heeft op de richting waarin zich hier de wijsbegeerte beweegt.

Wie *wijsgeerige* en *Christelijke* zedekunde meent tegenover elkander te mogen stellen, mag wel bedenken, dat de Christelijke Theologie niet van eene *zedekunde* kan spreken, tenzij werkelijk *wijsgeerige* arbeid bedoeld zij, en dat de algemeene wijsbegeerte wel zelve in Christelijke of niet-Christelijke richting zich bewegen kan, maar geen recht heeft aan haren zedekundigen arbeid het karakter van wijsbegeerte in dien zin toe te kennen, dat de Christelijke Theologie voor haren zedekundigen arbeid daarop geen aanspraak zou mogen maken. Indien de *wijsgeerige* zedekunde zich in vijandige houding tegenover de *Christelijke* zedekunde plaatst, dan bewijst dit zeker, dat zoodanige wijsbegeerte des zedelijken levens wordt geleverd door iemand die persoonlijk het Christendom verwerpt, maar men doet te kort aan de eer zoowel van de *wijsbegeerte* als van het *Christendom*, als men aan eene tegenstelling denkt zoo dikwijls van *wijsgeerige* en

Christelijke zedekunde gesproken wordt. Eene „Christelijke zedekunde" die geen wijsgeerig karakter draagt zou als *zedeleer* verdienstelijk kunnen zijn, maar zedekundige waarde kan haar niet worden toegekend.

Gelijk in de wijsgeerige Godsdienstwetenschap, zoo moet ook in de zedekunde het recht worden erkend om zich op Christelijk standpunt te plaatsen. Meent men, dat op dit standpunt het wetenschappelijk onderzoek waardeloos gemaakt wordt, met recht kan worden opgemerkt, dat geenerlei wijsgeerig onderzoek mogelijk is, als persoonlijke overtuiging zich daarbij niet mag doen gelden. Bij het beschrijven van eene of andere *zedeleer* mag de eisch van volstrekte objectiviteit geen oogenblik uit het oog worden verloren, maar anders is het bij den *zedekundigen* arbeid. Hierbij geldt, als bij elk wijsgeerig onderzoek, de regel dat de mensch onmogelijk zich zelven ter zijde kan stellen bij het *waardeeren* en *verklaren* van de feiten, gesteld al, dat het mogelijk is dit zonder voorbehoud te doen bij het *beschrijven* van de feiten. Ieder staat in het wijsgeerig onderzoek onder den invloed van wat hij is en wat hij gelooft of niet gelooft. De beoefenaar van de zedekunde, die op Christelijk standpunt staat, heeft bepaalde anthropologische en theologische overtuigingen die zijn oordeel bepalen bij de behandeling van zedelijke vraagstukken. Er zijn wijsgeerige stelsels ook in de zedekunde, waarvan hij niet gediend kan zijn, en de vraag blijft altijd belangrijk, in hoeverre de richting van eenige wijsgeerige school toelaat, dat wie het Christelijk geloof is toegedaan in gegeven geval zich met hare beginselen vereenigt. Krachtens zijn geloof houdt de Christen zich overtuigd, dat die wijs-

begeerte des zedelijken levens ten slotte zal zegevieren tegen wier beginselen en uitkomsten de Christelijke theologie niet in verzet komt. Hoe ernstiger tegenwoordig de strijd gevoerd wordt over principiëele vraagstukken des zedelijken levens, des te meer aanleiding is er voor den belijder van het Christendom om zich te wijden aan de zedekunde, die bij de Christelijke theologen in den jongsten tijd de eer begint te herwinnen, haar te lang onthouden. De geschiedenis der zedekunde is wèl geschikt om ook theologen te doordringen van de overtuiging, dat inderdaad aan de zedelijke vraagstukken niet licht te hooge waarde wordt toegekend.

1. **Historisch en wijsgeerig deel.** De wetenschap van het zedelijk leven heeft even als die van den Godsdienst (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* I § 2 onder 1) een *historisch* en een *wijsgeerig* deel. Groote waarde moet aan het *historisch* deel dezer wetenschap worden toegekend, om het even of men al dan niet de geschiedenis van het zedelijk leven wil opgevat hebben als *de ontwikkeling van de zedelijke idee in de geschiedenis* — zoo als Prof. HOEKSTRA deed in 1862 — en of men dus *al* dan *niet* haar in nauw verband stelt met wat als geschiedenis der beschaving of ook der humaniteit pleegt te worden aangeduid. Niemand, wien de studie der menschheid ter harte gaat, kan weigeren met belangstelling te letten op elke bijdrage die hem aangeboden wordt ter vermeerdering van zijne kennis omtrent de eigenaardigheden en den gang van het zedelijk leven der volken in de onderscheiden tijdperken der geschiedenis. Met goed recht wordt — om van oudere, algemeen bekende werken te zwijgen — de aandacht gewijd aan onderzoekingen als van A. DESJARDINS (*Les sentiments moraux au* 16[e] *siècle* 1887), E. ROD (*Les idées morales du temps présent* 1891), E. WESTERMARCK (*The history of human marriage* 1891), P. A. KLAP (*Het godsdienstig-zedelijk leven der Christenen gedurende de eerste zes eeuwen volgens de „acta conciliorum"* 1892), L. WEBER (*Geschichte der sittlich-*

religiösen und socialen Entwicklung Deutschlands in den letzten 35 Jahren 1895), W. STAHLBERG (*Die Humanität nach ihrem Wesen und ihrer Entwicklung. Eine Wanderung durch die Geschichte* 1895).

Intusschen laten wij hier het *historisch* deel van de wetenschap des zedelijken levens buiten behandeling. De historische Godsdienstwetenschap (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst*.I § 2 onder 7) moet wegens den nauwen samenhang van Godsdienst en zedelijkheid ook acht geven op het zedelijk leven der volken wier Godsdienst zij behandelt. Elders werd dus reeds een en ander uit de geschiedenis der zedelijkheid door ons aangeroerd (zie t. a. p. o. a. § 19 onder 5, § 30 onder 4, § 35 onder 5, § 36 onder 4, § 37 onder 6, § 42 onder 4, § 48 onder 4 en 5, § 51 onder 5, § 58 onder 4). Wie de geschiedenis van het zedelijke leven behandelt zal echter vooral hebben te letten op wat in *Israël* en onder de *Christenen* valt op te merken. De geschiedenis van den *Israëlietischen* Godsdienst en die van het *Christendom* worden terecht ook ten onzent afzonderlijk behandeld. De stof van het *historisch* deel van de wetenschap des zedelijken levens is voor hun aandeel wèl toevertrouwd aan hen, die het historisch beloop van *Israël's* Godsdienst en van het *Christendom* hebben te beschrijven en die te minder het zedelijke leven van *Israëlieten* en *Christelijke* volken daarbij zullen kunnen verwaarloozen, nu de overtuiging steeds meer veld wint, dat de godsdienstige beginselen van *Israël* en het *Christendom* niet het minst op zedelijk gebied hunne vruchtbaarheid hebben getoond. Wij bepalen ons dus hier tot het *wijsgeerig* deel van de wetenschap des zedelijken levens.

2. **Onderscheiden aanduiding van het wijsgeerig deel.** Door sommigen wordt het wijsgeerig deel van de wetenschap des zedelijken levens als „tot een stelsel bewerkte levensleer" (DOEDES. *Encyclopedie der Chr. Theol.* bl. 192 1ste uitg.) opgevat. Daarbij heeft men dan te denken aan zoodanige opvatting van wat in de Christelijke Theologie *dogmatiek* pleegt te heeten, als waarbij deze laatste als *heils*leer optreedt (G. H. LAMERS. *De toekomst der Dogmatiek.* Antwoord aan Prof. J. J. VAN OOSTERZEE in *Nieuwe Bijdragen* III bl. 197 vv.). Het *leven* hier bedoeld is het *zedelijke* leven. De vraag is, met welken naam de weten-

schap van het zedelijke leven gevoegelijk kan worden aangeduid. Vastheid van spraakgebruik is hier nog niet verkregen, al zijn sommige benamingen als: theologia *paraenetica*, *paedeutica*, *mystica*, *casuistica*, *practica* en *activa*, vroeger ter aanduiding van het hier bedoelde leervak hier of daar in gebruik, thans — in breeden kring ten minste — niet meer te vinden. Zelfs in reglementen en statuten der inrichtingen van theologisch onderwijs ook ten onzent treft ons velerlei verschil van benaming (zie Mr. P. F. HUBRECHT. *De onderwijswetten in Nederland en hare uitvoering*. Hooger onderwijs II bl. 101 vv.). Wil men weten, hoe verschillend het oordeel is over de vraag op welke wijze het best wordt uitgedrukt wat de leer der zedelijkheid ons te geven heeft, men raadplege o. a. CLARISSE (*Encyclopaediae Theologiae epitome* Ed. altera p. 513 etc.), H. J. ROIJAARDS (*Schets der Christelijke zedeleer* § 1—§ 5), WOPKO CNOOP KOOPMANS (zie Dr. F. E. DAUBANTON in *Theol. Studiën* VII bl. 379 vv.), F. J. DOMELA NIEUWENHUIS (*Schets van de Christelijke zedeleer* 3de druk § 1—§ 5 en *Zedekunde* — uitgegeven 1855 in de *Volksbibliotheek* — bl. 1), DOEDES (t. a. p.), DAUBANTON (*Theol. Studiën* II bl. 108 vv.), KUENEN (zie zijn: *Onderwijs in de zedekunde* door Dr. H. IJ. GROENEWEGEN bl. 20), HOEKSTRA (*Zedenleer* I § 2), SCHARLING (*Chr. Sittenlehre*, S. 5), alsmede *Bijblad van de Hervorming* 1892 n⁰. 6 en 1893 n⁰. 5 en Dr. W. SCHEFFER (*Christelijke zedeleer, breed geschetst* 3de dr. 1898).

Onder de benamingen waarmede de wetenschap van het zedelijke leven wordt aangeduid treden de woorden *moraal* en *ethiek* nog altijd op den voorgrond. Het is, al heeft meermalen eene *doctrina moralis* van deugdelijk gehalte het licht gezien, niet te ontkennen, dat deze benaming aanleiding kan geven tot de meening, alsof het hier aankomt op de praktijk der gewoonte, als in de *mores* aangewezen. Welke waarde ook aan de *zede* in den zin van *gewoonte* als de „Grammatik des Handelns" (A. VON JHERING. *Der Zweck im Recht* II) zij toe te kennen, ongetwijfeld wordt de zedelijke wetenschap niet voldoende geëerd, als men daarbij aan niets meer dan aan door gewoonte gevestigde *zeden* denkt. (EMIL FROMMEL. *Ueber Bedeutung und Hebung christlich-deutscher Sitte*

in Haus und Volk S. 11 u. s. w. MAX REISCHLE. *Die Bedeutung der Sitte für das christliche Leben* in: Zeitschrift für Theol. und Kirche V S. 244 u. s. w.).

Velen hebben het daarom wenschelijk geacht niet van *moraal*, maar van *ethiek* (*doctrina ethica*) te spreken, sommigen tevens met de aanwijzing, dat zij daarbij aan ἦθος — en niet aan ἔθος (*Luk.* 1 : 9, 2 : 42, 22 : 39, *Joh.* 19 : 40, *Hand.* 6:14, 15:1, 16:21, 21:21, 25:16, 26:3, 28 : 17, 1 *Kor.* 15 : 33, *Hebr.* 10 : 25) — gedacht wilden hebben. Of op taalkundigen grond — hoe het ook zij met genoemde onderscheiding — het uit te drukken begrip in „*ethiek*" in hoogere opvatting dan in „*moraal*" geacht mag worden op te treden, is minstens twijfelachtig. Bovendien wordt het begrip waaraan het woord *ethiek* doet denken tegenwoordig zoo onderscheiden opgevat, dat niet zonder gevaar voor misverstand de benaming *ethiek* gebruikt kan worden. Er is te minder oorzaak om ons woord „zedekunde" door uitheemsche aanduiding te vervangen, dewijl het door Staat en Kerk beide in de taal der wetgeving is opgenomen (DOEDES. t. a. p., DORNER. *Christliche Sittenlehre* S. 11, J. P. LANGE. *Grundrisz der theologischen Encyclopädie* S. 194 (1877), ROTHE. *Theol. Ethik* (*Voorrede* der 2de vergeleken met die der 1ste uitg.), D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. *Christelijk leven* in: *Protestantsche Bijdragen* I bl. 113 vv. HOEDEMAKER. *De verhouding der ethiek tot de dogmatiek en praktijk der Godzaligheid* bl. 16, VAN OOSTERZEE. *Studiën* IV bl. 238, DAUBANTON. *Theol. Studiën* II bl. 108 vv. HUGENHOLTZ. *Theol. Tijdschr.* XII, bl. 421 vv. XIV bl. 579 vv. en XV bl. 501 vv. LAMERS. *Nieuwe Bijdragen* V bl. 12 vv.).

3. **Zedekunde en zedeleer.** Is er geen reden, waarom wij liever van „moraal" of „ethiek" dan van „zedekunde" zouden spreken, het gebruik van de moedertaal beveelt zich hier te meer aan, dewijl het ons de gelegenheid aanbiedt, om eene nadere onderscheiding te maken, die in de wetenschap van het zedelijke leven niet achterwege kan blijven. De wetenschap van het zedelijke leven heeft een *formeel* en een *materiëel* gedeelte. *Onze* taal stelt ons in staat, deze beide deelen — in „moraal" of „ethiek" verbonden en in aanduidingen als *Sittlichkeits-lehre* en *Sitten-*

lehre niet zonder gevaar voor bedenkelijk misverstand te onderscheiden — behoorlijk uit elkander te houden. In het *formeele* gedeelte van de wijsbegeerte der zedelijkheid moet de mensch als zedelijk wezen worden besproken in zijn aanleg en zijne eigenaardigheden, zijne ontwikkeling en zijne bestemming. Tevens wordt hier het zedelijke leven zelf in zijne wording en volmaking nagegaan, terwijl de factoren van ons denken, ons gevoelen en ons willen daarbij in hunne bijzondere waarde en roeping ter sprake komen. In het *materiëel* gedeelte wordt uiteengezet hoe de mensch èn *individueel* èn *sociaal* zijn leven heeft in te richten om het ideaal der zedelijkheid te verwerkelijken en aan zijne roeping te beantwoorden. Wordt alzoo in het *formeel* gedeelte het zedelijke leven in zijnen grondslag, zijn wezen en zijn doel besproken, in het *materiëel* gedeelte wordt de eisch der zedelijkheid bloot-descriptief of ook imperatief ontvouwd. Voor zoover de zienswijze wordt gehuldigd volgens welke de leer des zedelijken levens heeft te handelen over het *hoogste goed*, de *deugd* en den *plicht*; kan men zeggen, dat de behandeling van het *hoogste goed* en de *deugd* tot het *formeele* en de behandeling van de *plichtenleer* tot het *materiëele* gedeelte van de wetenschap des zedelijken levens behoort te worden gebracht. De benaming *zedekunde* is uitnemend geschikt om het *formeel* gedeelte aan te duiden, terwijl het woord *zedeleer* zich aanbeveelt ter aanwijzing van het *materiëel* gedeelte. Laatstgenoemd woord wordt te recht gebruikt als men den zedelijken inhoud van eenig stelsel, als van *Brahmanen* of *Buddhisten* of van het *Christendom* in zijne onderscheiden vormen of ook van bepaalde personen als Aristoteles, Calvyn, Zwingli, Spinoza of Schleiermacher wil ontvouwen. Eenig adjectief is daarbij in den regel noodzakelijk. Wordt in verband met de *zedekunde*, die geen adjectief van dergelijken aard duldt, van *zedeleer* zonder meer gesproken, dan ontleent toch deze *zedeleer* de bepaling van haar karakter aan de beginselen, in de *zedekunde* bepleit. Menigerlei verwarring, waarover op dit gebied te klagen valt, zou kunnen vermeden worden, als men algemeen kon goedvinden het spraakgebruik op dezen weg te leiden. De *Nederlandsche* theologie ziet zich hier eene schoone taak aangewezen.

4. **Wijsgeerige en Christelijke zedekunde.** Reeds werd opgemerkt, dat *zedekunde* met eenig bijvoegelijk naamwoord kwalijk gediend is. Spreekt men van *Christelijke* zedekunde, men bedoelt dan zoodanige behandeling van de wijsbegeerte des zedelijken levens, als uit den aard der zaak door een *Christelijk* moralist geleverd wordt of ten minste moet geleverd worden, gelijk een *Stoïcijn* eene *Stoïcijnsche*, een *Scotist* eene *Scotistische* of een *Hegeliaan* eene *Hegeliaansche* zedekunde bewerkt. Het adjectief kan dus noodig zijn om de herkomst of de richting van het zedekundig stelsel aan te wijzen, maar het *wijsgeerig* karakter der zedekunde als zoodanig blijft daarbij ongerept. Sommigen schijnen te meenen, dat de *Christelijke Theologie* geen zedekunde als wijsbegeerte des zedelijken levens in háar kader kan opnemen, zonder haar terrein met dat der *philosophie* te verruilen. Deze meening berust op eene onjuiste opvatting zoowel van de „theologie" als van de „philosophie." Elke „theologie" als wetenschap van een of anderen bijzonderen Godsdienst bevat — voor zoover namelijk de hiertoe vereischte hoogte van ontwikkeling bereikt is — een *wijsgeerig* gedeelte, waarin het zedelijk-godsdienstig leven wordt behandeld. De dogmatische Godgeleerdheid wordt feitelijk te niet gedaan, zoowel op Godsdienstig als op zedelijk terrein, als men aan de wijsbegeerte den toegang ontzegt tot het theologisch gebied. Alles komt hier aan op de beschouwing van de philosophie in haar wezen en hare taak. Het is den theologen wèl aan te bevelen, dat zij geen voorstellingen kweeken, volgens welke de wijsbegeerte zich op geen ander pad kan bewegen dan waarop de theólogie den voet liefst niet zet. Er is geen reden, die den theoloog mag nopen de wijsgeerige zedekunde van het erf der theologie te verbannen (VAN BELL. *Het gebied van de wijsgeerige zedekunde* Theol. Tijdschr. XVII). Allerminst wordt aan de *Christelijke* Theologie een dienst bewezen, als men in haren kring geen plaats zou willen inruimen aan de wijsbegeerte der zedelijkheid. Want in het Christendom is niet slechts de samenhang van *Godsdienst* en *zedelijkheid* onmiskenbaar, maar duidelijk blijkt hier ook, dat de hoofdstellingen beide van dogmatiek en ethiek op denzelfden grondslag rusten (G. H. LAMERS. *De wijsbe-*

geerte in onze Theologie Nieuwe Bijdragen IV bl. 196—218. Uit dien hoofde is het niet zonder ernstige beteekenis dat de „zedekunde" ten onzent in den kring der *theologische* vakken is opgenomen (G. H. LAMERS. *Godsdienst en zedelijkheid beschouwd in onderling verband* t. a. p. bl. 1—48 *Wetenschap van den Godsdienst* II § 11 onder 2).

Men heeft intusschen meermalen "wijsgeerige" en "Christelijke" (of ook wel "theologische") zedekunde tegenover elkander gesteld, alsof de wijsbegeerte des zedelijken levens noodwendig een *niet*-christelijk karakter heeft, of ook alsof wat *Christelijke* of *theologische* zedekunde heet anders, dan in *wijsgeerigen* vorm denkbaar is. Men kan "wijsgeerige" en "christelijke" zede*leer* tegenover elkander stellen ter aanduiding eenerzijds van een stelsel van zedeleer dat onafhankelijk is of heet van den Godsdienst, en anderzijds van eene zedeleer die met het Christelijk geloof ten nauwste verbonden is (DOMELA NIEUWENHUIS t. a. p. bl. 4, P. H. TYDEMAN. *Stellingen over het onderscheid en de wederkeerige betrekking tusschen de Christelijke en wijsgeerige zedeleer* 1852, H. IJ. GROENEWEGEN. *Wijsgeerige en Christelijke zedeleer*, Theol. Tijdschr. XXVIII, bl. 457—477). Al kan ook het recht van zoodanige onderscheiding worden erkend, altoos onder voorbehoud dat zoowel de "wijsgeerige" als de „Christelijke" zedeleer nader bepaald worde naar het verschil dat zoowel in wijsgeerige scholen als in Christelijke kerkgenootschappen te vinden is, het is niet weinig bedenkelijk de „wijsgeerige" en de „Christelijke" zede*kunde* tegenover elkander te plaatsen. Men heeft dat gedaan op onderscheiden manier, hetzij door bij deze tegenstelling te denken aan een „algemeene" tegenover een „bijzondere" zedekunde (DOEDES t. a. p. § 52), hetzij door zich hier eene verhouding voor te stellen, als tusschen de „theologia naturalis" en de „theologia revelata" vroeger bestond (DORNER t. a. p. S. 17 u. s. w.). Men moet geen aanleiding geven tot de meening, òf dat de „wijsgeerige zedekunde" uit haar aard zich tegenover het Christendom stelt, òf dat de Christelijke Theologie in haren zedekundigen arbeid de wijsbegeerte minacht. Geen wijsbegeerte kan op den duur bestaan, die de feiten des levens miskent. Is de „Christelijke" zedeleer inderdaad de hoogste, dan zal de wijsbegeerte

met haar te rekenen hebben. Wie „wijsgeerige" en „Christelijke" zedekunde tegenover elkander plaatst, geeft aanleiding tot de meening, dat de Christelijke Theologie bij de bearbeiding van de leer des zedelijken levens eene andere methode zou kunnen volgen dan die welke de wijsbegeerte des zedelijken levens in toepassing moet brengen. Zegt men, dat de „wijsgeerige zedekunde" den mensch als *mensch* en dat de „Christelijke zedekunde" den mensch als *Christen* beschouwt, men heeft geen recht op deze overweging nadruk te leggen, tenzij men mocht meenen, dat in en met de „bekeering" de continuïteit des zedelijken levens verbroken wordt. Hoe men het ook bedoele of neme, de tegenstelling van „wijsgeerige" en „Christelijke" zedekunde kan niet anders dan verwarrend werken zoowel op „wijsgeerig" als op „theologisch" gebied.

5. **Zedekunde op Christelijk standpunt.** Het is intusschen geheel iets anders te spreken van eene „Christelijke zedekunde" en de behandeling eener *zedekunde van Christelijk standpunt* aan te bevelen. Het is met de *zedekunde* evenals met de *wetenschap van den Godsdienst.* Het Christelijk geloof mag zich niet verloochenen, evenmin in de wijsbegeerte des zedelijken als in die des godsdienstigen levens (G. H. LAMERS. *De wetenschap van den Godsdienst.* Inleiding. Historisch deel § 1 onder 4, in *Nieuwe Bijdragen* 7de Deel bl. 89 en aldaar 8ste Deel bl. 71—126). Wie meent, dat de mensch die in Christus gelooft en Hem volgt ook in zedelijk opzicht zijn hoogtepunt bereikt, kan noch mag deze overtuiging bij de behandeling van de wijsbegeerte des zedelijken levens ter zijde stellen. De stelsels der zedekunde staan noodwendig onder den invloed van de algemeene wereldbeschouwing welke men is toegedaan. Is het waar, dat de wereldbeschouwing van den Christen onder den invloed staat van zijn Christelijk geloof, het is dan onmogelijk, dat hij de zedekunde zou kunnen beoefenen zonder ook hier van zijn Christelijk standpunt getuigenis en rekenschap te geven. De Christelijke levens- en wereldbeschouwing heeft zich wettig recht veroverd in de wijsbegeerte der zedelijkheid, want het is het Christendom, dat het zedelijke leven onder ons gebracht heeft op de hoogte waarop

het bij de besten onder onze tijdgenooten staat. Voor de fouten van theorie en praktijk beide in menig kerkgenootschap mag het Christendom zelf te minder aansprakelijk worden gesteld, dewijl gedurig vreemde invloed in leven en leer der Christenen zich heeft doen gelden. De geschiedenis der zedekunde in ouden en nieuwen tijd is wel geschikt om ons op onderscheiden terrein te doen zien, hoe wijsgeerige denkbeelden invloed plegen uit te oefenen op de zedeleer. Ook de „Christelijke zedeleer" in onderscheiden tijden en kringen heeft zoodanigen invloed ondergaan. Maar hoe het zij met de vraag wat als echt-Christelijke zedeleer te beschouwen is, en welk licht daardoor geworpen worde op de vraagstukken der hedendaagsche zedekunde (G. H. LAMERS. *Nieuwe Bijdragen* 5de Deel bl. 273 vv.), ongetwijfeld is de Christen-theoloog volkomen in zijn recht, als hij de zedekunde van Christelijk standpunt behandelt. Niemand graaft zijn oog uit, om zuiver te kunnen zien, al weet hij, dat de eigenaardige gesteldheid van zijn oog hem hinderlijk zijn kan in de juiste waarneming der dingen. Ieder gaat bij wijsgeerig onderzoek van onderstellingen uit die in „geloof" of „ongeloof" gegrond zijn, maar die in geen geval hier kunnen achterwege blijven, al moet men ook met de uiterste zorg er tegen waken, dat zij eenig *historisch* onderzoek beheerschen. Het Christelijk geloof is bij uitnemendheid geschikt om den ernst van allen zedekundigen arbeid te verheffen. De Christelijke Theologie neemt het kwaad ernstig op en ontveinst zich niet de moeite welke aan de zegepraal der deugd is verbonden. De Christelijke overtuiging kant zich tegen elke beschouwing waarbij het onderscheid tusschen het *zedelijke* en het *natuurlijke* (HOEKSTRA: *Zedenleer* § 1) zou wegvallen of verzwakt worden. Zij eischt plaats niet voor het dogma als zoodanig, maar voor het geloof, waarvan het de uitdrukking is of bedoelt te zijn, ook in de wetenschap van het zedelijke leven. Zij handhaaft het recht en de waarde van het geloof in God ook bij de erkenning van den zedelijken plicht. De wijsbegeerte der zedelijkheid heeft op het gebied van het Christendom hare schoonste vruchten gekweekt.

---

§ 2.

De zedekunde in de klassieke oudheid.

De wijsbegeerte der *Grieken* heeft, voor zoover zij zich bewoog op het gebied van het zedelijk leven, niet geringe waarde voor de zedekunde. In de school van PYTHAGORAS werden beginselen verkondigd, krachtens welke Godsdienst en zedelijkheid met elkander nauw werden verbonden en ook de grondslag gelegd werd voor de waardeering der gemeenschapsidee in het zedelijke leven. Noch de *Ionische* wijsgeeren, noch de *Eleaten* hebben aan aard en grondslag der zedelijkheid bijzondere aandacht gewijd. Wie bij HERAKLITUS het denkbeeld eener vaste, zedelijke orde meent te vinden, ziet voorbij dat door hem aan wezenlijke onderscheiding van *natuur*orde en *zedelijke* orde niet gedacht werd. Door hem, gelijk ook door DEMOKRITUS, werd de weg gebaand voor de leer, dat wij ook wat het zedelijke betreft met een subjectief oordeel genoegen moeten nemen en, wel verre van den innerlijken aard der dingen te kunnen leeren kennen, ons tevreden moeten stellen met de kennis van wat door de *wet* ten regel wordt gesteld.

Terwijl door de *Sophisten* deze beginselen op soms bedenkelijke wijze in het praktische leven werden toegepast, achtte

Sokrates het noodzakelijk den grond te peilen waarop ook de zedelijke overtuigingen rusten. Bij de toepassing van de inductieve methode, waardoor hij de waarheid trachtte na te vorschen, bleken zedekundige onderwerpen wel geschikt te zijn om stof te leveren voor zijn dialektiek. Het gebied van het zedelijke werd intusschen door hem niet als zelfstandig beschouwd. De deugd rustte volgens hem op *redelijk* inzicht. Niet zonder recht wordt zijn moraal intellectualistisch genoemd. Zijn ideaal was feitelijk geen ander dan de burgerlijke wet, en geen hooger doel dan de voldoening aan hare eischen stond hem voor den geest, al erkende hij ook het recht eener ongeschreven wet nevens dat der wetten van den Staat. Dat zijne leerlingen naar onderscheiden kant zijn uiteengegaan, moge al niet tegen de paedagogische bekwaamheid van Sokrates getuigen, wel mag het als bewijs worden aangemerkt dat de eenheid aan zijne beschouwingen ontbrak.

Plato heeft, ook bij wijziging van denkbeelden in den loop zijner werkzaamheid, het intellectualisme van Sokrates steeds gehandhaafd. De algemeene begrippen, waartoe Sokrates trachtte te komen, werden door Plato als metaphysische feiten opgevat. De verheffing van het *goede* in de rij der *ideeën*, waarin de „algemeene begrippen" van zijnen voorganger in nieuwen trant te voorschijn traden, gaf hem gelegenheid het hoogste goed in de leer van het zedelijke leven op den voorgrond te stellen en wel alzoo, dat het als verwerkelijkt in den enkelen persoon hem tot de behandeling van de *deugd* leidde, en als verwerkelijkt in de gemeenschap der personen onderling hem tot zijn *staatsleer* bracht. Het dualisme van Plato heeft medegewerkt om ook in latere

eeuwen de zedelijkheid te leiden op den weg eener voor het leven onvruchtbare ascese, en de leer eener dubbele moraal werd gevoed door de gemakkelijkheid waarmede PLATO de deugd der wijzen, die op kennis gebouwd was, stelde tegenover de gewone volksdeugd, als waarbij ook hij dacht aan wat door de gewoonte tot wet was gesteld. De onderscheiding van *vier* hoofddeugden, reeds door THEOGNIS aangeduid, welke PLATO in afwijking van SOKRATES aanbeval, heeft zich eeuwen lang in de aretologie gehandhaafd.

Hoe veel beteekenis, ook wat de zedekunde aangaat, aan PLATO moet worden toegekend, ARISTOTELES was toch de eerste die den Grieken een stelsel van zedekunde heeft geschonken. Hij plaatste zich op den bodem der ervaring en meende dat de deugd niet kon worden aangeleerd in intellectueelen zin, maar veeleer tot stand komt door praktische oefening, waarbij echter de rede ons hare diensten bewijst. Bij deze oefening is het te doen om het verkrijgen van het hoogste goed, dat inderdaad als één met ons geluk moet worden beschouwd. Merkwaardig is ook om hare gevolgen in latere eeuwen de leer van ARISTOTELES, dat de erkenning van een dubbele moraal in dien zin moet worden gehuldigd dat boven de gewone of *ethische* deugden de *dianoëtische* deugd hoog moet verheven worden. De eerstgenoemde deugden hebben bij hem een legaal karakter, en de moraal hangt dus hier met de staatsleer ten nauwste samen. Welke bezwaren ook de zedekunde van dezen wijsgeer drukken, het is niet te ontkennen dat hare psychologische waarde hoog moet gesteld worden.

De wijsbegeerte van EPIKURUS is menigmaal ook met het

oog op hare zedelijke beteekenis onbillijk beoordeeld. Dat hij de lustmotieven in de zedelijkheid op den voorgrond bracht, heeft zeker dikwerf ongunstig gewerkt, maar men mag intusschen niet voorbijzien dat daardoor ook aan de wijsbegeerte des zedelijken levens de stoot is gegeven tot zeer belangrijke psychologische en ethische onderzoekingen.

De *Stoïcijnen* hebben niet weinig bijgedragen tot den bloei der zedekunde in de wereld der oude Grieken en Romeinen. De ethiek nam de eereplaats in hunne wijsbegeerte in, en het plichtsbegrip stond bij hen hoog aangeschreven. Tusschen goed en kwaad trokken zij eene scherpe grenslijn, al was de praktijk niet altijd met hunne theorie in overeenstemming. Verschillend blijft nog steeds het oordeel dat over personen en meeningen uit den kring der *Stoïcijnen* geveld wordt, en ook het rigorisme dezer school is voor onderscheiden waardeering vatbaar, maar zij heeft in elk geval op zedekundig gebied verdiensten gehad van meer dan voorbijgaanden aard.

De oude wijsbegeerte der klassieke wereld ging in *scepticisme* en *mysticisme* onder, terwijl de scholen der groote meesters zich op velerlei wijze splitsten. De *Romeinen* hebben op het terrein der zedekunde weinig zelfstandigs geleverd. Hun *eclecticisme* stelde hen intusschen in staat op hunne wijze winst te doen met de wijsheid der *Grieken.* Heerschte over het algemeen in de zedekunde der klassieke oudheid eene optimistische zienswijze, waarbij met het zedelijk kwaad in de beschouwing van den mensch niet ernstig gerekend werd, toch ontbrak het niet aan mannen als PLUTARCHUS en MARCUS AURELIUS, die voor eene gewijzigde opvatting den weg baanden.

1. **Ter inleiding.** Van *zedekunde* kan men eerst daar spreken waar òf *analytisch* naar den oorsprong òf *synthetisch* naar den aard van het zedelijke leven een wetenschappelijk onderzoek wordt ingesteld. Geheel anders is het, waar men handelt over de geschiedenis van het zedelijke leven of aan de zedelijke begrippen die aan de volksmoraal ten grondslag liggen de aandacht wijdt. Ook wat de oude Grieken betreft, is een en ander te vermelden ten aanzien van hun zedelijk leven en hun zedelijk inzicht, uit den tijd, toen zij aan zedekundige studiën nog niet dachten. Wij wijzen op de poëzy van HOMERUS, waar o. a. de *εὐσέβεια* tegenover de *ἀθάνατοι* wordt aanbevolen en het kwaad aan misleiding van het verstandelijk inzicht door *Ἄτη* wordt toegeschreven; op de werken van HESIODUS, waarin beginselen van sociale ethiek worden aangetroffen; op de disticha van THEOGNIS, waarin moraal en politiek worden verbonden in de verheffing van de deugden der vroomheid, rechtvaardigheid, wijsheid en dapperheid; op de *Delphische* spreuken, waaronder het *γνῶθι σαυτὸν* en het *μηδὲν ἄγαν* het meest bekend en het meest duidelijk zijn, en op lyrische en dramatische dichters, als PINDARUS, AESCHYLUS en SOPHOKLES, in wier meesterstukken niet zelden gedachten worden uitgesproken van diep-zedelijken ernst (BENJAMIN CONSTANT. *De la religion* III p. 409—433, NÄGELSBACH. *Homerische und Nach-homerische Theologie*, GÖTTLING. *Gesammte Abhandlungen* I S. 221—250, SCHULTZ. *Philologus* XXIV S. 193—226, Dr. CHR. E. LUTHARDT. *Die Antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung u. s. w.* 1887, Dr. K. LOESCHHORN. *Ethische Studiën* 1892 en *De notione Dei Aeschylea et patrum ecclesiasticorum* 1892, LEOPOLD SCHMIDT. *Die Ethik der alten Griechen*, THEOBALD ZIEGLER. *Die Ethik der Griechen und Römer* 1886, KÖSTLIN. *Die Ethik des klassischen Altertums*, HOEKSTRA. *Geschiedenis van de zedenleer* I bl. 267—400, II bl. 1—116).

2. **De oudste wijsgeeren der Grieken.** Men kan het zedelijke leven beschouwen als streven naar het hoogste goed, of als zelfbepaling naar eene vaste norma, of als vervulling van bepaalde plichten. Het een zoowel als het ander is voor nadere bepaling en onderscheiding vatbaar. Het hoogste goed kan al dan niet eene godsdienstige kleur dragen,

de regel waarnaar de zelfbepaling geschiedt kan al dan niet met Gods wil worden in verband gesteld, en in de vervulling van plichten kan al dan niet de gemeenschap boven de individuën gesteld worden. De zedekunde der Grieken legde nadruk op de idee van het hoogste goed en diensvolgens op de deugd, als waarin de mensch der volkomenheid deelachtig wordt waarin het hoogste goed wordt verwerkelijkt. Zij dachten daarbij aan het *εὖ πράττειν* meer dan aan het *εὖ πάσχειν* (FR. PAULSEN. *System der Ethik* 2te Aufl. S. 24), en als zij spraken van *εὐδαιμονία* hadden zij het oog niet zoo zeer op eenen (subjectieven) bewustzijnstoestand, als wel op eene voorstelling volgens welke het (objectieve) levenslot door eenen goeden *δαίμων* werd toebeschikt.

Op PYTHAGORAS moet volgens den schrijver van de op naam van ARISTOTELES gestelde *'Ηθικὰ μέγαλα* gewezen worden als den eersten Griekschen moralist. Evenals in de Godsleer (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 30 onder 7) schijnt hij ook in de zedeleer het *getal* van hooge waarde te hebben geacht met het oog op de harmonie, welke bij hem als grondslag gold zoowel van het individuëele als van het sociale leven. De door JAMBLICHUS overgeleverde *χρυσᾶ ἔπη* en *ἱερὰ ἀποφθέγματα* zijn waarschijnlijk oudtijds onder den naam van *ὑποθῆκαι* of *παραινέσεις* bekend geweest (JULES NICOLE. *Un traité de morale payenne Christianisé.* Étude sur un abrégé du commentaire d'Hierocles. Manuscrit Grec de la bibliothèque de Genève 1892). In den kring der Pythagoreërs (ROTHE. *Theol. Ethik* IV S. XXIII), waarin ook vrouwen werden opgenomen, was de *κάθαρσις* en de *ἄσκησις* als middel om tot de *εὐταξία* en daardoor tot de *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* en het *ὁμιλεῖν τῷ θεῷ* te komen in hooge eer. Met PYTHAGORAS kwam HERAKLITUS in de opvatting van het zedelijke overeen, als zijne uitspraak: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη* in dezen zin moet worden verstaan dat de deugd de bezonnenheid is, welke gehoorzaamheid in zich sluit aan den algemeenen regel. Het geldt dus hier de behoefte aan vastheid welke overigens in de wereld, waarin *πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*, te vergeefs zou worden gezocht. Had men recht aan iets zuiver-geestelijks te denken, als HERAKLITUS van den *κοινὸς λόγος* spreekt, dan zou

inderdaad het begrip van zedelijke orde hier te vinden zijn. Hoogst waarschijnlijk heeft echter deze natuur-philosoof daaraan niet gedacht (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 30 onder 2).

Over de beteekenis van DEMOKRITUS voor de zedekunde wordt verschillend geoordeeld. Zijne atomistische wereldbeschouwing was weinig geschikt om hem te leiden tot diepe opvatting van het zedelijke leven. Het *ὀρθῶς πράττειν* is volgens hem plicht gelijk ook het *εὖ λογίζεσθαι* en het *καλῶς λέγειν*. In *τέρψις* en *ἀτερπίη* zoekt hij het motief der handeling, maar wel weet hij tusschen lager en hooger genot te onderscheiden. De wijze kiest edel genot en in de *ἀμαθίη τοῦ κρείσσονος* ligt de kracht der zonde. Zijne meening, dat wij enkel de wet van het goede leeren kennen en niet het goede zelf, heeft medegewerkt om wat *νόμῳ* en wat *φύσει* goed is te leeren onderscheiden (P. NATORP. *Die Ethica des Demokritos*. Text und Untersuchungen 1893).

3. **Sokrates.** De strijd der wijsgeerige scholen op physisch terrein had geleid tot twijfel omtrent het objectief recht der waarheid. Deze twijfel werd door de *Sophisten* ook op zedelijk gebied overgebracht, en met name door PROTAGORAS werd de leer verkondigd dat de mensch de maatstaf is van alle dingen, zoodat ook eigenlijk *goed* en *kwaad* niet naar eigen aard (*φύσει*) kan worden bepaald, maar afhankelijk is van subjectieve verhoudingen, door de wet (*νόμῳ*) aan te wijzen. In dezen staat van zaken moest wel, wie de zedelijke orde wilde handhaven zich gedrongen gevoelen, den mensch zelven te ondervragen omtrent het recht zijner persoonlijke zedelijke overtuigingen. Reeds hadden de *Sophisten* geleerd, dat alle zedelijke en politieke evenals technische vaardigheid (*ἀρετή*) door onderricht wordt verkregen, en SOKRATES volgde dat spoor, als hij uitging van de meening: *οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει* en dienovereenkomstig als leeraar der deugd optrad bepaaldelijk met het doel om den wijze te vormen, aan wien de burgers van Athene met goed vertrouwen de leiding en het bestuur van den Staat zijns inziens konden opdragen. Volgens SOKRATES rustte de deugd op redelijk inzicht. Hij meende, dat wat in het *denken* waarheid is in het *handelen* als deugd optreedt. Het goede is bij hem het doeltreffende, waarop het

νόμιμον gericht is in zijn tweevoudig karakter van burgerlijke en zedelijke wet. Als grondslag (*κρηπὶς*) van alle deugd beschouwt hij de *ἐγκρατεία*, welke hij intusschen niet in ascetischen zin opvat. Het *γνῶθι σεαυτὸν* moet leiden tot het *σωφρονεῖν*, en in het licht van dit begrip stelt SOKRATES niet enkel de *σωφροσύνη*, maar ook de *δικαιοσύνη* alsmede de *εὐσέβεια*, welke den Goden geeft wat hun toekomt. Alles kan volgens hem tot éénen eisch, dien der *σοφία* worden herleid. De *Cyrenaeische* en de *Cynische* school hebben op zeer onderscheiden wijze denkbeelden van SOKRATES in toepassing gebracht. Over het persoonlijk zedelijk karakter van SOKRATES wordt (A. WUTTKE. *Handbuch der Christlichen Sittenlehre* I) evenals over zijne beteekenis als wijsgeer (C. B. SPRUIJT in de: *Gids* Maart 1882) ongelijk geoordeeld. Niet zonder recht wordt de aanvang der Grieksche moraal-philosophie met zijn naam verbonden, al is door hem geen eigenlijk zedekundig stelsel geleverd (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 30 onder 8).

4. **Plato.** De vraag naar den aard van het zedelijke leven wordt door PLATO in verband met zijne ideeën-leer (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* § 30 onder 9) op tweeërlei wijze beantwoord. Ongetwijfeld leefde in zijn ziel — hoe het ook zij met de echtheid der dialogen, voor zoover deze betwistbaar is — de gedachte, dat de aanschouwing van de *ἰδεὰ τοῦ ἀγαθοῦ* zedelijke beteekenis heeft in zoover door haar de zinnelijke lust kan wijken uit het hart. Maar ook wordt de eisch der zedelijkheid hierin gesteld, dat die idee van het goede in het leven worde verwerkelijkt ter bevestiging van orde en recht. Aan welke van deze voorstellingen ook de voornaamste plaats moet worden toegekend in PLATO's stelsel, duidelijk is, dat het zedelijke door hem met metaphysica in verband wordt gesteld. Op de *kennis* van deze idee van het goede komt het dus bij hem allereerst aan. Maar het intellectualisme wordt hier ter zijde gedrongen door de overtuiging, dat de kennis de deugd niet waarborgt, dewijl tegenovergestelde invloed op den mensch krachtig kan werken ten kwade. De Staat moet aan de zedelijkheid vastheid geven en kan dat doen door de besten onder zijne burgers. Slechts weinigen bereiken het standpunt, waarop men staan

moet om anderen te kunnen leiden, zoodat de echte en reine zedelijkheid bij PLATO een aristokratisch karakter krijgt. Nevens de *σοφία*, de *ἀνδρεία* en de *σωφροσύνη* wordt door hem de *δικαιοσύνη* als hoofddeugd geëerd en het karakter der deugd wordt aangeduid als te liggen in de heerschappij van de *ψυχὴ λογιστικὴ* over de *ψυχὴ ἄλογος*, welke laatste zich kenmerkt door *τὸ ἐπιθυμητικόν*, waarin de kracht van lagere begeerten schuilt. Terwijl de *ψυχὴ λογιστικὴ* door haren *νοῦς* aan den *κόσμος νοητὸς* deel heeft, en de *ψυχὴ ἄλογος* in hare *ἐπιθυμίαι* met den *κόσμος ὁρατὸς* verwant is, vindt PLATO in *τὸ θυμοειδές* eene verbinding van beide werelden. In den strijd dien de rede met de *ἐπιθυμίαι* te strijden heeft staan de hoogere elementen van het *ἐπιθυμητικὸν* aan hare zijde. Men schijnt wel te mogen aannemen, dat de ascetische neiging van PLATO niet enkel haar grond had in zijn anthropologisch dualisme met daarmede verbonden voorstelling aangaande het vóórbestaan en de onsterfelijkheid der ziel, maar ook samenhing met ervaringen van zijn leven (FR. PAULSEN. t. a. p. S. 33).

5. **Aristoteles.** Onder den veelsoortigen arbeid van ARISTOTELES op het gebied der wijsbegeerte (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 30 onder 10) wordt terecht hooge lof toegekend aan de denkbeelden welke hij ontwikkelde in de *'Ηθικὰ Νικομάχεια* en die ook in andere werken, op zijn naam gesteld, worden gevonden. De „ethiek" heeft aan hem meer dan haar naam te danken. Terwijl hij de plichtenleer in de *Politica* behandelt, kan overigens zijn zedeleer beschouwd worden als leer der deugd, opgevat als het hoogste goed. Op het voetspoor van PLATO onderscheidt hij in den mensch *τὸ ἄλογον* en *τὸ λόγον ἔχον*, welk laatstgenoemd element zich bezig houdt met *τὸ ἐπιστημονικὸν*, maar ook met *τὸ βουλευτικὸν*, dat verband houdt met de *ὄρεξις*, waarin *τὸ ἄλογον* werkzaam is. In den samenhang van de *ὄρεξις* en de *βούλησις* wordt alzoo de band gelegd tusschen het „redelijke" en het „redelooze" in den mensch. Om de ethiek van ARISTOTELES wèl te verstaan, is het noodig nauwkeurig te letten op zijn opvatting omtrent het hoogste goed, dat hij *εὐδαιμονία* noemt (Prof. VAN DER WIJCK. *Over het begrip der εὐδαιμονία bij Aristoteles* in: Verslagen der

K. Acad. van Wet. afd. Letterkunde 2de Reeks Deel XII). Dat in de zedelijk-goede handeling het lustgevoel zich bevredigd moet gevoelen, staat hier op den voorgrond, en het gaat niet aan met minachting van ARISTOTELES' eudaemonisme te spreken, alsof hierbij aan genot in lageren zin te denken zou zijn. Tusschen het *ἄριστον*, *κάλλιστον* en *ἥδιστον* moet in dit gedachtenverband volstrekte samenstemming worden aangenomen.

Merkwaardig is bij ARISTOTELES de onderscheiding van de „dianoëtische" en de „ethische" deugd. De laatste is eigenlijk niet meer dan de legale deugd en wordt daarom ook als plichtenleer in de *Politica* behandeld. Het hoogste heil ligt eigenlijk in het *denken*, waarin de rust gevonden wordt, waarom het ten slotte bij elke handeling te doen is (*ἀσχολούμεθα ἵνα σχολάζωμεν*). Ver boven de *φρόνησις* als praktische wijsheid staat de *σοφία*, waarin het *θεωρεῖν* werkzaam is. Maar het is slechts weinigen gegeven in deze sfeer te vertoeven en dus de *ἀρετὴ διανοητικὴ*, die door onderwijs wordt verkregen, in beoefening te brengen. Gelukkig is de *ἀρετὴ ἠθικὴ*, die door oefening en gewoonte verkregen wordt, in breederen kring te vinden. Deze laatste wordt met toepassing van den regel, dat men al doende leert, van lieverlede tot hebbelijkheid (*ἕξις*). De vraag, hoe deze deugd ontstaat, wordt door ARISTOTELES niet beantwoord.

In het algemeen bestaat volgens hem de *φρόνησις* in het maat houden bij doen en laten. Men zou soms meenen bij ARISTOTELES de leer der *Sophisten* terug te vinden, volgens wie 's menschen subjectief oordeel de maat in het zedelijke leven bepaalt. Blijkbaar is het zijne bedoeling niet de grens tusschen goed en kwaad in objectieven zin uit te wisschen. Intusschen schijnt men wel te moeten aannemen, dat de noodige klaarheid en vastheid van begrip ook hier evenals in de opvatting van de *μεσότης* en het *τέλος* soms gemist wordt. Het valt niet moeielijk in te zien, dat leemten en gebreken in de zedekunde van ARISTOTELES samenhangen met den aanleg zijner ethiek, waarbij de metaphysica is buitengesloten. De volstrekte waarde van het *zedelijke* — ook als het zijn moet tegenover het *zinnelijke* — wordt door hem niet voldoende erkend.

Ook was hem niet duidelijk, dat zinnelijk goed wèl voorwaarde van geluk kan wezen, al vormt het geen bestanddeel daarvan.

Men vindt bij dezen wijsgeer de deugden, die hij in de plichtenleer behandelt, niet in systematischen vorm verbonden, maar wel heeft hij de deugd, in subjectieven zin genomen, met haar tegendeel — de ondeugd — in graden verdeeld. Volgens zijne meening is de Staat geroepen het geluk zijner burgers, dat zonder deugd niet denkbaar is, te bevorderen en daartoe van zijn gezag gebruik te maken (LUTHARDT. *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums* 1867, Mad[e] JULES FAVRE. *La morale d'Aristote* 1889, Dr. LAMBERT FILKUKA. *Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles* 1895, HARTENSTEIN. *Ueber den wissenschäftlichen Werth der Ethik des Aristoteles*).

6. **Epikurus.** Zoowel de persoon als de leer van EPIKURUS wordt inzonderheid op het gebied des zedelijken levens niet zelden onjuist beoordeeld (G. H. LAMERS. *De wetenschap van den Godsdienst* II § 30 onder 11). Volgeling van DEMOKRITUS (zie onder 2), met wiens meeningen hij door NAUSIPHANES werd bekend gemaakt, werd hij tevens aangetrokken door aanhangers van de *Cyrenaeische* school (zie onder 3). Zijne atomistische zienswijze was niet geschikt om hem te leiden tot de erkenning van een objectief doel in de zedelijke wereld. Veeleer lag het voor de hand, dat hij door lustmotieven het zedelijk leven liet beheerschen. Intusschen mag het feit, dat hij het eerst — naar het schijnt — het woord *σάρξ* gebruikte ter aanduiding van het lichaam of ook de verheffing van de *ἡδονή* in den kring zijner leerlingen ons niet doen denken, dat hij lager zingenot door woord of voorbeeld aanbeval. Voor zoover wij juiste kennis omtrent zijne denkbeelden kunnen putten uit de fragmenten die ons betreffende zijn onderwijs bewaard zijn gebleven, mogen wij aannemen, dat de overweging bij hem grooten invloed uitoefende, volgens welke het gevoel van lust en onlust ons tot handelen drijft bij — op atomistisch standpunt geenszins bevreemdende — erkenning van eene volstrekte wilsvrijheid. Begeerlijk scheen hem boven alles de *ἀταραξία* en *ἀπονία*, welke hij ook aan de volksgoden toekende.

Maar de *φρόνησις* moet naar zijne meening den aard en de maat der *ἡδονὴ καταστηματικὴ* bepalen, voor welke alle onbetrouwbare en voorbijgaande *ἡδονὴ ἐν κινήσει* moet wijken. Het is meer vrijheid van onlust, dan wel begeerte naar lust die hier in aanmerking moet komen. Het is veeleer een negatief, dan een positief beginsel, dat EPIKURUS in zijne zedeleer leidde, al kan men hier verfijnd egoïsme als drijfkracht erkennen (RUDOLF HIRZEL. *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften* I S. 134, F. A. LANGE. *Geschichte des Materialismus* 3e Aufl. I S. 152, GUYAU. *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*).

7. **De Stoïcijnen.** De zedeleer der Stoïcijnen had haren grondslag in de Cynische wijsbegeerte (zie onder 2). Wie de zedekunde dezer wijsgeerige school wil leeren kennen, moet vooraf op hare *logica* en hare *physica* acht geven, al werden door sommigen uit haar midden — als ARISTO — deze wetenschappen tegenover de *ethica* hetzij als waardeloos, hetzij als onbereikbaar beschouwd. Bepaaldelijk de *physica* van HERAKLITUS (zie onder 2) had grooten invloed op de Stoïcijnsche philosophie. De meening der Cynische wijsgeeren, dat de beschaving telkens nieuwe behoeften schept en dus door den wil om overeenkomstig de natuur te leven, moet worden teruggedrongen, viel hier in vruchtbaren bodem. De vraag, of ZENO (volgens DIOGENES LAERTIUS) dan wel KLEANTHES (volgens STOBAEUS) het eerst op het „naturae convenienter vivere" als eisch des zedelijken levens heeft gewezen, heeft betrekkelijk weinig belang. Van meer gewicht is de vraag, of men hierbij aan zuiver-pantheïstische opvatting te denken heeft, dan wel aan eene voorstelling die alleen past bij waardeering van het transscendent karakter der zedewet (JODL. *Geschichte der Ethik* I S. 27). Streng wordt in deze school het onderscheid tusschen *goed* (als het *honestum*) en *kwaad* gehandhaafd. Wat daartusschen ligt is *ἀδιάφορον*, waarbij intusschen ook weer krachtens de voorliefde der Stoïcijnen voor waardebepaling (*ἀξία*) onderscheid werd aangenomen, zoodat zij van *ἀδιάφορον* in ruimeren en in engeren zin meenden te kunnen spreken. In de deugd zelve, die zij niet als *ἕξις* maar als *διάθεσις* wilden beschouwd zien,

lieten zij geen onderscheiding toe. Omdat zij meenen dat de *wil* de *kennis* volgt, plaatsen zij in den trant van SOKRATES de *φρόνησις* vóór de *σωφροσύνη*, de *δικαιοσύνη* en de *ἀνδρεία*, die allen eigenlijk bij hen als *θεωρήματα* gelden, uit de *φρόνησις* voortgevloeid. Zij ontkennen echter niet, dat door *ἄσκησις* ook nog andere deugden te verkrijgen zijn.

Bijzonder verdient op de aandacht te worden gelet welke de Stoïcijnen aan het *plicht*begrip wijdden. De plicht wordt als één en ondeelbaar beschouwd (*κατόρθωμα*), en over de eischen van *τὸ καθῆκον* wordt meestal door de Stoïcijnen streng rigoristisch geoordeeld, al schijnt in den aanvang dezer school ook wel eene andere richting gevolgd te zijn. Over het algemeen trad wat ARISTOTELES *ethische* deugd noemde, bij de *Stoïcijnen* sterk op den voorgrond. De *peripatetische* beginselen blijken de *Stoa* gedurig te leiden. Het geluk of het lustgevoel, dat de deugd als haar natuurlijk gevolg vergezelt, wordt door de Stoïcijnen als *χαρὰ* aangeduid, waarvoor zij geenszins onverschillig zijn, al weigeren zij haar tegendeel op zich zelf kwaad te noemen. Wat enkel de waarde van den toestand, niet van den persoon vermindert, wordt door hen niet onder het kwade gerekend (P. G. WEIGOLDT. *Die Philosophie der Stoa. Nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen* 1883, Mad^e^ JULES FAVRE. *La morale des Stoiciens* 1887, Dr. ADOLF DYROFF. *Die Ethik der alten Stoa* 1897, PAUL KEPPLER. *Das Problem des Leidens in der Moral* 1894).

8. **Het einde der oude wijsbegeerte.** Het *scepticisme* heeft zich — vooral bij PYRRHO — ook op zedelijk gebied aan de *ἀφασία* en de *ἐποχὴ* gehouden. Voor de ontwikkeling van zedelijke beginselen was hier evenmin als voor den ernst van zedelijke overtuigingen iets te verwachten. Anders was het met het mysticisme der *Neo-platonici*, bepaaldelijk met PLOTINUS, in wiens „Enneaden" ook het zedelijke leven ter sprake komt. Volgens PLOTINUS is geluk het doel van elk streven, en als middel daartoe treedt de deugd op, waarin de ziel zich vertoont in haren schoonen staat. In haar wordt het volkomen leven van den *νοῦς* openbaar. De *ἀρετὴ διανοητικὴ* van ARISTOTELES komt bij de mannen dezer richting weer in eer, terwijl overigens Platonische denk-

beelden — ook omtrent de vier hoofddeugden — hier worden uitgewerkt. In de *ἔκστασις*, waarin het denken bezwijkt, wordt het hoogste geluk (*εὐπαθεία*) genoten. De Romeinen, die de erfenis der Grieksche wijsbegeerte aanvaardden, hebben òf EPIKURUS of ZENO meerendeels gevolgd, voor zoover zij niet in eclecticisme ook op zedekundig terrein hun heil zochten. In verband met EPIKURUS moet vooral op TITUS LUCRETIUS CARUS worden gelet (Dr. WOLTJER. *Lucretii philosophia cum fontibus comparata* 1877). De *Stoïcijnsche* beginselen werden verkondigd door PANAETIUS en door POSIDONIUS, den leermeester van CICERO, vooral door EPICTETUS en SENECA. Ook CICERO ging van Stoïcijnsche beginselen uit, al heeft hij in zijn: *De finibus bonorum et malorum* kritiek op de *Stoa* geleverd en in menig opzicht de lijn der „academici" gevolgd (STEIN. *Geschichte des Platonismus* II S. 250). Op vele punten was zeker zijne kennis omtrent de stelsels der verschillende scholen gebrekkig, maar voor de behandeling van zedelijke vraagstukken heeft hij vooral door zijn: *De officiis* (FR. BRANDSCHEID. *Ethik. Zu Cicero „von den Pflichten"* 1895) formeel groote beteekenis gehad. Heeft men het oog op het materiëele deel der zedekunde, dan moet de arbeid van MARCUS AURELIUS hoog worden geroemd (BARTHELÉMY ST. HILAIRE. *Pensées de Marc-Aurèle traduites et annotées*), gelijk ook de werkzaamheid van PLUTARCHUS, die tegen het zedelijk optimisme der Grieksche philosophie in verzet kwam en op de onmisbaarheid van den Godsdienst — bepaaldelijk voor den Staat — met nadruk wees.

---

§ 3.

De zedekunde in de Christelijke oudheid.

Onmiskenbaar is de invloed, door de oude wijsbegeerte ook op de wetenschap van het zedelijke leven in het Christendom uitgeoefend van het oogenblik af, dat de zedelijke beginselen, in de Schriften des Ouden en des Nieuwen Verbonds nedergelegd, wetenschappelijk werden bearbeid. Intusschen bleek duidelijk dat inderdaad een nieuw beginsel in de wereld was opgetreden. Reeds in het oude Israël was voldaan aan den eisch dien de klassieke oudheid in haar laatste tijdperk met nadruk stelde. De Godsdienst drukte in Israël zijnen stempel op de zedelijkheid, en de wijsheid die zich hier deed hooren bleef verre van de hooghartigheid der Grieksche wijsgeeren en zocht zedelijk heil — op lager en hooger standpunt — in de gehoorzaamheid aan den heiligen wil van God. Van zedekundige studiën was hier geen sprake, maar de grondslag eener zedeleer werd hier gelegd, die in het Christendom niet ter zijde behoefde te worden gesteld, al bleek zij voor volmaking vatbaar. Ook de schrijvers van de boeken des Nieuwen Verbonds waren niet geroepen tot zedekundigen arbeid, maar de beginselen, door Jezus gepredikt, zijn door hen in onderscheiden trant in toepassing gebracht op zoodanige wijze, dat men met recht

kan beweren hier de grondslagen te vinden waarop nog altijd de Christelijke Theologie hare zedeleer kan bouwen. Het moge ook al soms blijken dat het niet gemakkelijk is met het oog op de zedelijke vraagstukken die ons tegenwoordig bezig houden een beslist antwoord te geven op de vraag, welke houding door JEZUS — te oordeelen naar wat de Evangelische geschiedenis ons leert — tegenover de maatschappelijke nooden van dezen tijd zou worden aanbevolen, men kan toch kwalijk ontkennen, dat in de boeken des Nieuwen Verbonds beginselen gesteld zijn die, èn op zich zelf beschouwd èn in onderling verband, van de hoogste waarde zijn ook in de hedendaagsche zedekunde, te meer, dewijl zij hier in een persoonlijk ideaal zijn verwerkelijkt.

Het moge overigens al moeielijk zijn een scherpe grens te trekken tusschen wat te vinden is in de boeken des Nieuwen Verbonds en wat voorts buiten dezen kring in de oud-christelijke letterkunde ons wordt aangeboden, zeker is het, dat op zedelijk gebied bij de *Apostolische Vaders* en de oude *Apologeten* reeds een en ander wordt aangetroffen dat, hoewel misschien met recht af te leiden uit uitspraken van Nieuw-Testamentische schrijvers, den weg heeft gebaand tot meeningen en handelingen die niet in overeenstemming zijn met wat JEZUS zelf sprak en deed. In den *Pastor* van HERMAS treden ascetische neigingen te voorschijn van bedenkelijken aard, en dat het terrein der zedelijke vrijheid door kerkelijke willekeur bedreigd werd, bleek reeds in de brieven van IGNATIUS. Ook werd nu en dan, als door ATHENAGORAS en JUSTINUS MARTYR, een zedelijke overmoed gekweekt, waartegen de *disciplina* of boeteleer reeds op de Synoden van

Elvira (305), *Ancyra* (314), *Arelatum* (314) en *Nicea* (325) had te getuigen.

De zedeleer der kerkvaders is zeer verschillend beoordeeld. In de vorige eeuw werd over hare waarde tussschen BARBEYRAC en CEILLIER strijd gevoerd. Het is volstrekt noodig, dat ook hier onderscheidenlijk op de onderling onderscheiden leeraren van het Oosten en Westen gelet worde. Menigeen stond onder den invloed van de Grieksche wijsbegeerte en wel eens werd reeds destijds in naam van Christus geleerd wat eigenlijk van elders herkomstig was. Ook werd wel eens heil gezocht in te scherpe tegenstelling tegen het algemeen cultuur-leven des tijds. Cynische wereldverachting trad soms in de plaats der echt-christelijke zelfverloochening. In eene rigoristische zedeleer trachtte men zich te vrijwaren tegen zedelijk gevaar. Vasten en coelibaat vonden bijval. In ketterij werd de hoofdbron van zedelijk kwaad gezocht. Ook mannen als GREGORIUS van *Nazianze* en CHRYSOSTOMUS roemden het monnikenleven, dat door CASSIANUS en BENEDICTUS van *Nursia* op vasten grondslag geregeld werd in het Westen. De bedenkelijke onderscheiding tusschen *peccata mortalia* en *venialia* kwam op, en het getal der hoofdzonden werd o. a. door CASSIANUS en GREGORIUS den *Groote* bepaald.

In het Oosten werd naar Stoïcijnschen trant vooral door CLEMENS ALEXANDRINUS en ORIGENES het zedelijke als gezindheid opgevat. De moraal der Stoïcijnen is intusschen misschien ook te herkennen, waar als door BASILIUS en GREGORIUS van *Nazianze* onderscheid werd gemaakt tusschen de „praecepta" en de „consilia evangelica". Op deze wijze werd de leer van de dubbele deugd gevestigd, waardoor de zedekunde in het

Christendom op een dwaalspoor geleid werd en het zedelijke leven in zijnen eenvoud gevoelig werd aangetast.

In het Westen werd inzonderheid door den invloed van TERTULLIANUS en CYPRIANUS de daad meer dan de gezindheid op den voorgrond gesteld in de zedekunde, en diensvolgens is hier voor het materiëele meer dan voor het formeele gedeelte van de wetenschap des zedelijken levens winst te verwachten. Ook hier bleek reeds spoedig dat bij de ontwikkeling der hiërarchie de onderscheiding van de „virtus perfecta" tegenover de „virtus media" bedenkelijk was voor de zuivere opvatting van het zedelijke leven in het Christendom. In den zedekundigen arbeid van AMBROSIUS, naar CICERO's model ingericht, treedt de deugd van den clericus op als de vervulling van den eisch van het echt-zedelijke, terwijl de hoofddeugden van PLATO van lagere orde worden geacht. In HIERONYMUS vond het stelsel der monnikenmoraal, dat intusschen niet onbestreden bleef, een krachtig pleitbezorger en het was geen geringe verdienste van AUGUSTINUS dat men door hem werd gewaarschuwd tegen het gevaar dat de kerkelijke zedelijkheid bedreigde. In de aanbeveling van de *theologische* deugden — zoo als het later heette — nevens de vier hoofddeugden, had hij een middel om de zedeleer te leiden op beter pad, al werd ook hierdoor de juiste onderscheiding van godsdienstig en zedelijk leven in gevaar gebracht. Door AUGUSTINUS zijn ook tegenover PELAGIUS echt-christelijke denkbeelden op zedelijk gebied bepleit. Diepe ernst werd door hem gekweekt, slechts al te zeer ook in lateren tijd door de Kerk, al volgde zij zijn leer, op menig punt verzaakt. In het Oosten en in het

Westen werd het geheel der zedelijke vraagstukken eenerzijds door JOHANNES DAMASCENUS, anderzijds door ISIDORUS HISPALENSIS op verdienstelijke wijze samengevat.

1. **Ter inleiding. De zedeleer in Israël.** Werd het zedelijk optimisme dat de klassieke oudheid beheerschte reeds door sommigen in den laatsten tijd der Grieksche wijsbegeerte weêrsproken, in Israël bestond van oudsher eene zienswijze betreffende de zonde waardoor dergelijke houding werd uitgesloten. Aan zedekunde dacht Israël niet maar de zedeleer was op zoodanige wijze met den Godsdienst verbonden, dat hier het zedelijke leven op eigenaardigen grondslag gevestigd was. De „tien woorden" waren wèl geschikt om het volk zedelijk te verheffen. God werd hier niet slechts als bewaker van het recht beschouwd, maar trad zelf naar het algemeen gevoelen van „Mozes en de Profeten" als wetgever op. Door de verbonds-idee — al heeft men daarbij niet aan wederzijdsch contract, maar veeleer aan een daad van Gods liefde te denken — werd intusschen lichtelijk de volkstrots gestreeld ten nadeele van rein en eenvoudig zedelijk leven, dat ook bovendien bedreigd werd door het feit, dat verplichtingen van zeer onderscheiden rang gelijkelijk werden aangedrongen door een en hetzelfde godsdienstig motief. Hoe hoog dit motief ook te waardeeren zij, het kan niet worden ontkend, dat in verband daarmede de vergeldings-idee krachtig optrad, waardoor de zedeleer een sterk-eudaemonistisch karakter aannam, dat slechts ten deele week toen de verbonds-betrekking in inniger zin van huwelijkstrouw werd opgevat. Onder den invloed der priesters, die voor ceremoniëele zedelijkheid ijverden, werd wel eens tusschen Godsdienst en moraal een breede kloof gevestigd. De profeten hebben niet weinig bijgedragen om de zedelijkheid op hooger peil te brengen en door den arbeid der literarische kritiek is het duidelijk geworden, dat bepalingen van humanitairen aard, die van zeer verschillend standpunt getuigen, in een en denzelfden schriftbundel zijn samengebracht. Deze kritiek is dikwerf rechtstreeks in de waardeering van de zedelijke idee in Israël betrokken als o. a. voor zoover het

geldt de echtheid der redenen van ELIHU in het boek *Job*, of de vraag naar den invloed van EPIKURUS' leer op *Koheleth*, of ook in het algemeen van Grieksche wijsbegeerte op de leer van het juiste midden zoowel in *Koheleth* als in het boek der *Spreuken*. Dat Griekenland ten minste in lateren tijd invloed kreeg op het Jodendom is zeker. Tegenover het formalisme, dat in verband met fanatisme na de ballingschap heerschte, was deze inwerking van Grieksche zijde van groot belang. Men meene echter niet, dat FLAVIUS JOSEPHUS altijd het juiste licht werpt op de richtingen en partijen onder de Joden, als hij verschil in theologische of eschatologische vraagstukken uit verschillend wijsgeerig inzicht verklaart. Eerst in Alexandrië hebben de Joden zich aan wijsgeerigen arbeid gewijd. Ook de *Esseners* moeten (met GEIGER, GRÄTZ, LUCIUS) als echt-Joodsch worden beschouwd. Over de *Therapeuten* kan nog altijd na de kritiek waaraan GRÄTZ en LUCIUS PHILO's *de vita contemplativa* onderwierpen verschillend worden geoordeeld. In *Judith* en *Tobit*, alsmede in *Jezus Sirach*, is het Jodendom ook nog min of meer zuiver aan het woord. Anders is het in het boek der *Wijsheid*, waarin de vier hoofddeugden van PLATO worden overgenomen. In PHILO treedt de Grieksche geest eerst krachtig te voorschijn, al moet met ZIEGLER tegenover ZELLER ook het Joodsch karakter in zijn philosophie worden erkend, zoowel waar hij op zijne wijze voor de ascese pleit, als waar hij in het zedelijke leven meer waarde hecht aan wat de mensch van nature bezit, dan aan onderricht of oefening (DE WETTE. *Christliche Sittenlehre* II—I en *Lehrbuch der Chr. Sittenlehre und die Geschichte derselben* S. 53 u. s. w., WUTTKE. *Handbuch der Christlichen Sittenlehre* I, GASS. *Geschichte der Christlichen Ethik* I, ZIEGLER. *Geschichte der Christlichen Ethik*, THOMA. *Geschichte der Christlichen Sittenlehre in der Zeit des N. T.*). Voorts kunnen behalve de geschiedkundige werken o. a. van MAX DUNCKER, GRÄTZ, EWALD, NEANDER, HAUSRATH, HITZIG, JOST, GFRÖRER en ZELLER en de geschriften over de *theologie des O. V.* als van SCHULTZ en OEHLER met vrucht geraadpleegd worden WOLFF. *Die philonische Ethik.* Phil. Monatshefte XV, FRANKEL. *Zur Ethik des jüd.-Alex. Philosophen Philo* in zijne: Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des

Judenthums 1867, SIEGFRIED. *Ueber die dem Philo von Alexandrien zugeschriebene Schrift „vom beschaulichen Leben"* in: Prot. Kirchenzeitung 1896 n⁰. 42, HOEKSTRA. *De ontwikkeling van de zedelijke idee in de geschiedenis* en *Geschiedenis van de Zedenleer* I bl. 172—266, BRUCE. *The ethics of the old Testament* 1895 en LAZARUS. *Die Ethik des Judenthums* 1898).

2. **De zedeleer in de boeken des Nieuwen Verbonds.** In den persoon van JEZUS ziet de Christen het ideaal der zedelijkheid verwerkelijkt. Hij heeft deze overtuiging, die met het „geloof in Christus" rechtstreeks samenhangt, te verdedigen tegenover wijsgeerig en historisch bezwaar. De dogmatiek is meer dan de zedekunde in dezen apologetischen arbeid betrokken, waarbij het voor een groot deel ook op juiste exegese aankomt en niet weinig ook op de verhouding waarin men zich plaatst tot de vraag, in hoever het bij den tegenwoordigen staat der Nieuw-Testamentische kritiek mogelijk is een historisch beeld van JEZUS te schetsen. Het kan niet worden ontkend dat, waar de „Evangeliën" als bronnen voor de kennis van JEZUS' leven en den indruk dien dat leven gemaakt heeft op vriend en vijand worden aangenomen, op meer dan één punt moeielijk te zeggen is welke houding JEZUS tegenover zedelijke vraagstukken aannam, vooral als men daarbij denkt aan wat in de tegenwoordige zedekunde de aandacht trekt. Ten voorbeelde zij hier gewezen op de verhouding van JEZUS tot de Wet, waaromtrent men plaatsen als *Matth.* 5:21—28, 33—37, 43—44, 9:16, 15:11, *Mark.* 2:27 heeft te vergelijken o. a. met *Matth.* 5:18—19, 8:4, 23:3; op zijne houding ten aanzien van het huwelijk (*Matth.* 19 : 3—12), van de overheid en de tempelbelasting of staatslasten (*Matth.* 17 : 27, 22 : 16—21) en zijne uitspraken omtrent de vraagstukken die men tegenwoordig onder den naam van „sociaal vraagstuk" samenvat, waarbij tekstkritiek en exegese meer beteekenis hebben dan sommigen schijnen in te zien (*Matth.* 5:3 vergeleken met *Luk.* 6:20, *Matth.* 5:40, 42, 6 : 19, 24, 9 : 13, 19 : 21, *Mark.* 10:21, *Luk.* 9:58, 14:12—14, 16:19—31). Wat intusschen ook onzeker zij in de „zedeleer" van JEZUS, ongetwijfeld moet zijn onderwijs voor de zedekunde van onschatbare

waarde geacht worden door ieder die prijs stelt, ook in de wetenschap, op de handhaving van het beginsel, dat de godsdienstige grondslag hier niet gemist kan worden (*Matth.* 5:45, 7:16—18, 21, *Joh.* 13:15. 15:1—8) — dat de echte zedelijkheid in de liefde hare kracht vindt, meer dan in een juridisch begrip van wet of loon (*Matth.* 22:37—40 vergeleken met *Matth.* 7:12, *Luk.* 10:30—37) of in een ascetisch streven op zich zelf (*Matth.* 11:11, 18, 19) — dat 's menschen zedelijke waarde door zelfverloochening wordt verhoogd (*Matth.* 16:24—26) evenzeer als alleen langs dezen weg het „koninkrijk Gods" zijn deel kan worden, waarop JEZUS altijd den nadruk legt terwijl in deze Israëlietische idee door Hem het zedelijke met het godsdienstige wordt samengevat (*Matth.* 6:33) — dat de eisch der volmaaktheid zoowel in het algemeen als in het bijzonder (*Matth.* 5:48 vergeleken met *Luk.* 6:36) den mensch moet en kan gesteld worden, terwijl God (*Matth.* 19:26) mogelijk maakt wat anders in den zedelijken strijd (*Matth.* 7:13, 14, *Luk.* 13:24) te zwaar valt. Meent men idealisme in JEZUS' zedeleer te vinden, men bedenke daarbij dat dit eenerzijds pleit voor haar verheven karakter en anderzijds wèl geschikt is om de waarde van zijn persoon en zijne gemeenschap (*Matth.* 11:29, 30, *Joh.* 15:5) voor ons te verhoogen (ULLMANN. *Die Sündlosigkeit Jesu*, P. J. GOUDA QUINT. *De zondeloosheid des Heeren* 1862, O. FLÜGEL. *Die Sittenlehre Jesu* 1887, EUGEN EHRHARDT. *Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnisz zu den Messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein* 1895, A. RAU. *Die Ethik Jesu* 1899).

Wat PAULUS betreft, moet worden opgemerkt, dat waar o. a. gevraagd wordt hoe hij dacht over de vrouw, het huwelijk, de slavernij (1 *Kor.* 7:1—15, 29—40, 21) wèl degelijk met de uitkomsten van het historisch-kritisch onderzoek van de boeken des N. V. moet worden gerekend, maar dat het bij de bepaling van de zede*kundige* waarde van zijn optreden toch eigenlijk aankomt op uitspraken wier echt-Paulinisch karakter door slechts weinigen wordt betwist. Des te meer komt hier intusschen exegetisch verschil in aanmerking, dat slechts al te dikwerf met dogmatische opvattingen in verband stond. Terwijl PAULUS de aan-

wezigheid van zedelijk leven in den mensch in het algemeen in zinrijken trant (*Rom.* 2 : 14—15, 7 : 15—23) erkent, wordt door hem het echte zedelijke leven van den Christen in rechtstreeksch verband gesteld met den persoon van Christus en zijn werk. De hamartiologische en objectief-soteriologische beginselen van dezen Apostel liggen ten grondslag aan zijn beschouwing van 's Christens zedelijk leven (2 *Kor.* 5 : 17, *Rom.* 3 : 21—26, *Gal.* 2 : 16). De stellig-juridische opvatting van de beteekenis van Jezus' dood voor den Christen ontvangt min of meer eene zedelijke tint niet slechts door de voorstelling dat in dien dood ook het „vleesch", als concreete macht beschouwd, in zijne heerschappij is getroffen, maar ook door de gedachte aan eene wezenlijke eenheid van Christus en hen die in Hem gelooven (*Rom.* 6 : 3—4). Men kan uitnemende zedelijke lessen, als in *Rom.* 12—14, *Eph.* 5 en 6, *Col.* 3 en 4 te vinden zijn in systematischen samenhang, in hare volle waarde laten, ook al laat men niet onopgemerkt dat de sporen van de Joodsche opleiding van Paulus hier en daar ook buiten den kring zijner soteriologische beschouwingen kunnen worden waargenomen (*Rom.* 2 : 6—10, 1 *Kor.* 15 : 32), waartegenover intusschen ook in ieder geval wel op plaatsen als *Rom.* 14 : 23 mag worden gelet. Men laat aan Paulus' zedeleer geen recht wedervaren als men geen acht geeft op het verband tusschen zijne subjectieve en objectieve soteriologie, en als men haar met die van Jezus zelf vergelijkt, moet wèl worden bedacht dat juist de moeielijkheid van het bereiken van het door Jezus gestelde ideaal moest leiden tot de nauwe verbinding van den geloovige met zijnen Heer.

In de Apokalypse van Johannes treedt soms het Joodsch-Christelijke beginsel sterk op den voorgrond (14 : 13, 19 : 8). Elders in het N. T. wordt tegen ascese gewaarschuwd en tot praktischen arbeid opgewekt (*Coloss.* 2 : 16—23, 1 *Tim.* 4 : 8, 1 *Thess.* 4 : 11, 2 *Thess.* 3 : 10—12). Ongetwijfeld heeft verschil van voorstelling aangaande de nabijheid der *παρουσία* in deze en dergelijke dingen niet nagelaten invloed te oefenen. In den eersten brief van Johannes verdient H. 5 : 16 de aandacht. Ook op 1 *Petr.* 3 : 10 en 2 *Petr.* 1 : 3, 5 moet gelet worden. Maar inzonderheid komt hier de brief van Jakobus in aanmerking, die

wel een praktisch karakter draagt maar toch lijnen te zien geeft van niet geringe beteekenis voor de wetenschap van het zedelijk leven, als waar het geldt o. a. de waarde van den mensch 1:18, 3:9, 5:19, 20, de opvatting van de zonde (1:15, 4:17) en de voorstelling betreffende het geloof (2:1, 17—26). Ook hier is echter de juiste bedoeling van den schrijver soms niet dan met veel moeite door den exegeet te bepalen, zooals wat de beteekenis van de wet betreft (1:25, 2:12) en de verhouding van den schrijver tot armen en rijken (1:9—11, 2:1, 5, 6, 7, 5:2—6). Al moet worden toegestemd dat JAKOBUS den vollen rijkdom der Christelijke zedeleer niet ontplooit, toch kan menigeen het verwijt niet ontgaan, hem te laag te hebben geschat (A. THOMA. *Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des N. T.* 1879, O. PFLEIDERER. *Der Paulinismus* 1873, ERNESTI. *Die Ethik des Apostels Paulus* 3te Aufl. 1880, H. VON SODEN. *Die Ethik des Paulus* in: Zeitschr. für Theol. und Kirche II—2 (1892), PALMER. *Die Moral des Jakobusbriefes* in: Jahrb. für Deutsche Theol. X, P. A. RIEDEL. *De zedeleer van den brief van Jakobus vergeleken met de zedeleer van Jezus* 1875, H. JACOBY. *Neutestamentliche Ethik* 1899).

3. **De Apostolische Vaders en de Apologeten.** Het is niet moeielijk (b.v. met ZIEGLER t. a. p. S. 116) over het algemeen den goeden takt der oude Kerk te prijzen, die de hier bedoelde geschriften buiten den kanon liet. Lastiger is het deze „oud-christelijke letterkunde" in haar geheel nauwkeurig tegenover de „patristische" literatuur te bepalen (FR. OVERBECK. *Ueber die Anfänge der patristischen Literatur* in: SYBEL's historische Zeitschr. 1882). Met het oog op de zedekunde schijnt het min noodig op de perioden-indeeling van den oud-christelijken tijd — waaromtrent geen eenstemmigheid heerscht (STÄUDLIN, DE WETTE, WUTTKE, GASZ) — opzettelijk stil te staan. Van eigenlijk zedekundigen arbeid kan in de tweede evenmin als in de eerste eeuw des Christendoms worden gesproken. Wel bleek, dat onderscheidene opvattingen van het zedelijke leven werden gehuldigd. In den *Pastor van Hermas* treedt Joodsch-Christelijke ascese nevens werkheiligheid op den voorgrond (HOEKSTRA. *Geschiedenis van de Zedenleer* II bl. 126). Minder

is dit het geval in den brief van *Barnabas*, die met de *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* (door BRYENNIUS in 1883 bekend gewòrden) de beschrijving van de „twee wegen" (licht en duisternis — leven en dòod) gemeen heeft. Veel meer Paulinisch is 1 *Clemens*, waarin de Korinthiërs worden vermaand op den grondslag der overweging dat de Christen in deze wereld geroepen is door *ἀγαθοποιία* harmonie te bewerken. Daarentegen blijkt uit de „*brieven van Ignatius*" dat hiërarchische denkbeelden reeds gevaarlijk werden voor juiste waardeering van zedelijke feiten, die in den brief van *Polycarpus* beter tot hun recht komen, gelijk ook in den brief, aan *Diognetus* gericht (J. VAN GILSE. *Commentatio de Patrum Apostolicorum doctrina morali* 1833. HILGENFELD. *Die Apostolischen Väter* 1853).

Opmerkelijk is, dat in de geschriften van Apologeten, als ATHENAGORAS, JUSTINUS MARTYR, TATIANUS en MINUTIUS FELIX, zekere *μεγαλοψυχία* zich openbaart, die wel van hoog idealisme getuigt maar tegenover den eisch van ootmoed, die in de Schriften des N. V. gesteld wordt, iets bedenkelijks heeft. Inmiddels werden de Christenen geroepen op het gebied der leer zich te meten met het Gnosticisme, dat door zijn dualisme eenerzijds tot ascetisme, anderzijds tot libertinisme geleid werd, al heeft het ook, als in de *Pistis Sophia* (*Descripsit et latine vertit* SCHWARTZE 1851) geschiedde, bruikbare elementen aan de zedekunde geleverd. Het martelaarschap werd van lieverlede hoog geroemd, en de levensbeschouwing in verband met de verwachting der *παρουσία* was soms hoog gespannen. Bij de ervaring van de werkelijkheid, die niet altijd aan de verwachting beantwoordde, werd de noodzakelijkheid van de „disciplina" gevoeld, waarin de boeteleer werd voorbereid, die in lateren tijd menige kerkvergadering heeft bezig gehouden. Van zelf werd daardoor op eene onderscheiding van zonden gelet die voor de zedekunde niet zonder gevaar bleek te zijn.

4. **De kerkvaders.** Voor het historisch meer dan voor het wijsgeerig deel van de wetenschap des zedelijken levens heeft de studie der kerkvaders belang. Onder één gezichtspunt zijn zij in geen geval samen te vatten in de zedekunde, te minder, dewijl de oude vraag-

stukken van onderscheiden Grieksche scholen bij onderscheiden schrijvers uit het tijdperk der „Patristiek" terugkeerden. Het is even weinig aan te bevelen, met CEILLIER (*Apologie de la morale des Pères*) de moraal der kerkvaders in het algemeen te roemen als met BARBEYRAC (*De doctrina morali patrum*) haar met één veroordeelend vonnis te treffen. De omstandigheden waaronder de Christenen leefden oefenden invloed uit op hun zedelijk leven, en overeenkomstig daarmede werden ook de zedelijke voorstellingen der kerkleeraars gewijzigd. Dat soms het martelaarschap werd opgezocht, is even begrijpelijk als dat ketterij reeds vroeg als hoofdzonde beschouwd werd. Het oordeel over huwelijk, vasten en wat verder bijzonder op ascetisch gebied te noemen is, werd voor een goed deel bepaald òf door dogmatische voorstellingen bepaaldelijk wat de wederkomst van Christus betreft, òf door ervaringen betreffende heidensche ongebondenheid. Dat de zonde hier als rechtskrenking, dáár als zwakheid werd opgevat, stond in verband met Romeinsche of Grieksche beschouwingen, onder wier invloed men te gemakkelijker kwam te staan toen het Christendom in den Staat zijne plaats had verkregen. De opkomst van het monnikendom kan zeer goed — tegenover WEINGARTEN (*Der Ursprung des Mönchthums im nach-Constantinischen Zeitalter* 1877, zie ZIEGLER, t. a. p. S. 190) — uit het Christendom zelf worden verklaard, al wordt gaarne rekening gehouden met het feit dat ook buitenchristelijke invloed zich bij de regeling hiervan kan hebben doen gelden. Trouwens — bij het licht der tegenwoordige hiërographie — mag dit verschijnsel veilig als tamelijk algemeen worden aangemerkt in de geschiedenis van het godsdienstig leven der menschheid. Dat het beschouwende leven als deugd werd opgevat, is in het minst niet bevreemdend waar de Grieksche wijsbegeerte (zie § 2 onder 5) ingang vond, en dat het *coenobitisme* — tegenover het uit zijn aard voor regeling niet vatbare *anachoretisme* (*Dendrieten*, *Chamaeeuten*, *Kionieten*, *Stylieten*) — zoowel in het Oosten (PACHOMIUS, BASILIUS) als in het Westen (CASSIANUS, BENEDICTUS *van Nursia*) geregeld werd, sprak van zelf.

Was van den aanvang af in het monnikendom de onderscheiding van lagere en hoogere deugd (*praecepta* en *consilia evangelica*) opgetreden,

ook die der „peccata venialia en mortalia" (KLIEFOTH. *Geschichte der Beichte und Absolution*, PIJPER. *Geschiedenis der boete en biecht in de Chr. kerk* I, P. A. KLAP. t. a. p., ZÖCKLER. *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*) is van oude herkomst. Reeds TERTULLIANUS (G. LUDWIG. *Tertullian's Ethik* 1885) sprak in dien trant, wat te minder ons verwonderen kan, dewijl zijn vooral in zijnen Montanistischen tijd — als men nog daarvan spreken mag (zie Dr. P. A. KLAP. *Theol. Stud.* XV bl. 1 vv.) — sterk ontwikkeld rigorisme bijzonder op de daad als zoodanig nadruk legde (B. WENDT. *Kirchliche Ethik* u. s. w. I S. 91) in verband met eene juridische opvatting van de zedelijkheid. Een stelsel van zedekunde is intusschen, evenmin bij hem als bij den meer bezonnen maar minder genialen CYPRIANUS, die in het 3[de] boek van zijne *Testimonia adv. Judaeos* zedelijke voorschriften gaf, te vinden.

Van CLEMENS van Alexandrië kan met recht worden gezegd dat hij in zijne drie hoofdwerken (*Protrepticus*, *Paedagogus* en *Stromateis*), die als één geheel kunnen worden beschouwd, de eerste proeve van zedekunde in de Christelijke oudheid gegeven heeft (OVERBECK. t. a. p. 1882). Zoowel PLATO als ZENO, de Stoïcijn, is in zijne zedekundige beschouwingen, waarin de moraal der gezindheid (W. GASS. *Gesch. der Chr. Ethik* I S. 107) op den voorgrond treedt, te herkennen. Volgens hem moeten in ons als in God het goede en het ware verbonden zijn (MERK. *Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der Griechischen Philosophie* 1879). Waarschijnlijk heeft zijne werkzaamheid in de Katechetenschool te Alexandrië medegewerkt om hem wel eens het *weten* ten koste van het geloof ook op zedelijk gebied te doen verheffen en hem aan de *gnosis* te doen toekennen wat aan de *pistis* zelve behoort (F. J. WINTER. *Studien zur Gesch. der Chr. Ethik* I 1882). Ook bij ORIGENES, die meer dan CLEMENS onder den invloed van gnostisch dualisme schijnt gestaan te hebben, staat het *weten* hoog aangeschreven, gelijk ook zijn op sommige punten meer ascetisch streven langs dezen weg kan worden verklaard. Zijne wijsbegeerte heeft over het algemeen meer psychologische en kosmische dan zuiver-ethische waarde, al trekt zijne vrijheids-

leer in de zedekunde met recht de aandacht (DENIS. *La philosophie d'Origène* 1884).

In het Oosten heeft de werkzaamheid van BASILIUS vooral door zijne *Ἠθικά* met daarin gegeven 80 regels groote beteekenis gehad voor de zedelijke beschouwingen van dien tijd. In verband met de reeds genoemde onderscheiding van *praecepta* en *consilia*, waarop ook GREGORIUS *van Nazianze* de aandacht vestigde, werd door hem nadrukkelijk van hoogere en lagere deugd gesproken, terwijl zijn broeder GREGORIUS *van Nyssa* ijverde voor de overtuiging dat men ook door gewone (lagere) deugdbetrachting tot God kan opklimmen even goed als door het contemplatieve leven, waarin men hoe langer hoe meer iets bijzonder verdienstelijks zag. Nog veel meer werd door CHRYSOSTOMUS overeenkomstig zijnen praktischen aard de bijzondere plichtenleer ontwikkeld en dat wel ook in anti-ascetischen zin, al heeft hij in den aanvang aan het monnikenleven zijne hulde gebracht, gelijk ook EPHRAIM SYRUS deed met zijne vermaning *πρόσεχε σεαυτῷ* (*Luk.* 17 : 3). Dat de schrijver der *Pseudo-Dionysiaca* en MAXIMUS CONFESSOR aan het beschouwende leven ook op zedelijk gebied waarde hechtten, vloeide uit hunne mystiek rechtstreeks voort. Laatstgenoemde bleef intusschen hierbij aan het mystisch beginsel niet onverdeeld getrouw. JOHANNES DAMASCENUS, die met talent wist samen te vatten wat vóór hem geleerd was, bewoog zich op de lijn der peripatetische school (LANGEN. *Johannes von Damascus* 1879). In het *Westen*, waar niet minder dan in het *Oosten* van lieverlede eene *οἰκονομία* opkwam die voor misbruiken min of meer de oogen sloot en alzoo het ideaal deed dalen, — waartegen *Montanisten*, *Novatianen* en *Donatisten* op onderscheiden manier in verzet kwamen — moet gelet worden op LACTANTIUS, die in het 3de en 4de boek zijner *Institutiones divinae* de christelijke moraal met de heidensche vergeleek — op AMBROSIUS, die in zijn: *De officiis ministrorum ll.* III CICERO volgde (zie § 2 onder 8) en aan den clericus de hoogere deugd (*virtus perfecta*) toekende, terwijl volgens hem de lagere deugd (*virtus media*) in de vier hoofddeugden (PLATO) welke hij in *Wijsheid* 8 : 7 vond was vervat (RAYMOND THAMIN. *Saint Ambroise et la morale Chrétienne au 4e Siècle*

1895) en op HIERONYMUS, die op den reeds gelegden grondslag de deugd der monniken als de *virtus perfecta* prees en het huwelijk enkel aanbeval, dewijl het monniken en nonnen levert. De zedeleer der Kerk dwaalde af op gevaarlijk pad, ook in weerwil van min of meer principiëel verzet tegen het monnikendom, als waardoor VIGILANTIUS (G. NIJHOFF. *Vigilantius* 1897) en JOVINIANUS zich bekend maakten.

Tegen de afdwalingen der Christelijke zedeleer, waardoor zij niet anders dan eene moraal der daad en dat wèl in uiterlijk karakter dreigde te worden, trad met kracht AUGUSTINUS op, die in eigen ervaring de kracht en de zwakheid der menschelijke natuur had leeren kennen. In zijnen strijd met PELAGIUS was het in den grond der zaak om een zedelijk vraagstuk te doen, dat trouwens altijd aan de orde was waar vroeger of later over 's menschen vrijheid en den samenhang van de werkzaamheid van God en van den mensch gestreden werd. Door AUGUSTINUS (*De doctrina christiana. Enchiridion ad Laurentium. De libero arbitrio*) werd gepleit voor eene opvatting van het zedelijk leven, waarbij recht geschiedt aan de overtuiging, dat hier eene continuïteit heerscht waarvan bij een atomistisch individualisme geen sprake kan zijn. Uit dat oogpunt moet beschouwd en gewaardeerd worden, dat hij — nevens de vier hoofddeugden — van *geloof*, *hoop* en *liefde* als deugden wilde gesproken zien. Liet op menig punt — zoo als ook hier — zijne voorstelling in juistheid te wenschen over, men doet AUGUSTINUS onrecht, als men weigert op den bodem zijner beschouwingen diepen zedelijken ernst te erkennen. Al handhaafde hij de onderscheiding van *praecepta* en *consilia* en evenzeer die van *peccata venialia* en *mortalia*, toch bleek duidelijk genoeg, dat hij omtrent deugd en ondeugd denkbeelden voorstond die slechts met vermijding van dogmatische eenzijdigheid nader hadden behoeven ontwikkeld te worden om de kerkelijke zedeleer op beteren weg te leiden. Intusschen is het merkwaardig, dat juist het zedelijk bewustzijn zich tegen het strakke dogmatische *Augustinianisme* heeft verheven — ten bewijze dat inderdaad in de juiste opvatting van Gods werkzaamheid eene moeielijkheid schuilt — zoowel voor den Godsdienst als voor de zedelijkheid —

waarvan de hooge ernst niet gemakkelijk schijnt begrepen te worden. De strijd tegen het *Manichaeisme* heeft AUGUSTINUS mede geleid tot weerspraak tegen de moraal der monniken, en zijn onderscheiding van het *uti* en het *frui* (*De doctrina Chr.* I c. 3) gaf hem gelegenheid om over God en wereld met het oog ook op het zedelijke leven gedachten te ontwikkelen, die zeker nog meer vrucht ook voor de zedekunde hadden kunnen dragen als hij niet de *Kerk* te zeer had vereenzelvigd met de *civitas Dei.* Voor deze laatste moest de *civitas terrena* wijken naar de voorstelling welke hij naar aanleiding van de verovering van Rome door ALARIK (410) (*Retractationes* II 43) in zijn op een schoone Theodicee gelijkend: *De civitate Dei* gegeven heeft. Hoe men verder ook oordeele over de strengheid van sommige zedelijke begrippen van AUGUSTINUS of over dogmatische voorstellingen waardoor hij zich met zich zelf in tegenspraak bracht, men moet erkennen dat hij Godsdienst en zedelijkheid met elkander nauw verbond (H. REUTER. *Augustinische Studien* in: BRIEGER's Zeitschr. für K. G. IV, Dr. A. S. E. TALMA in: *Theol. Studiën* XIV bl. 305 vv.). Dat hij daarbij van Godsdienst sprekende enkel aan het Katholieke Christendom dacht, kan ons niet verwonderen. Evenmin kan het ons bevreemden, dat het hem niet helder voor den geest stond dat zijne dogmatiek eigenlijk voor eene gezindheids-moraal den weg niet vrij liet. Ook in lateren tijd was menigeen verlegen met het vraagstuk dat AUGUSTINUS en PELAGIUS met elkander in strijd wikkelde.

Hoe men ook oordeele over de verhouding van BOËTHIUS tot het Christendom (F. NITZSCH. *Das System des Boëthius*, PRIETZEL. *Boëthius und seine Stellung zum Christenthum* 1879, Dr. W. FRANCKEN in: *Geloof en vrijheid* 1894), dat in zijn: *De consolatione philosophiae* zeker weinig van specifiek-christelijken aard is aan te wijzen, mag wel beweerd worden. Door CASSIODORUS, die met zijn: „tot vulnera Satanas accipit, quot antiquarius Domini verba describit” letterkundigen of — wil men — schriftelijken arbeid in de kloosters binnenleidde, werd het spoor gewezen voor eene verbinding tusschen psychologie en zedekunde (*De anima*). GREGORIUS I heeft in zijne: LL. XXXV *Moralium sive expositio*

in librum beati Jobi getracht het actieve en het contemplatieve leven in evenwicht te houden. Merkwaardig is voorts dat hij, in afwijking van CASSIANUS, niet van 8, maar van 7 hoofdzonden spreekt (ZIEGLER. *Gesch. der Chr. Ethik* 2te Ausg. S. 244 u. s. w.). Gelijk JOHANNES DAMASCENUS in het Oosten, zoo heeft ISIDORUS *van Sevilla* in het Westen den tot zijn tijd toe (zevende eeuw) vergaderden zedekundigen schat in zijne: *Sententiarum ll.* III bijeengebracht, niet zonder toevoegselen van zelfstandige waarde (GASS t. a. p. S. 187, ZIEGLER t. a. p. S. 248).

---

§ 4.

De zedekunde in de Middeleeuwen.

Bij de behandeling van de Middeleeuwsche zedekunde is vooraf een en ander op te merken in het belang van gewenschte juistheid en billijkheid van oordeel. Inzonderheid moet op het opvoedend karakter van de Christelijke Kerk in dien tijd ernstig worden gelet. Ook met de lotgevallen der wijsbegeerte van ARISTOTELES moet in de zedekunde der Middeleeuwen gerekend worden.

Allereerst moet hier genoemd worden ALCUINUS die in zijn: *de ratione animae* in de onderscheiding der hoofddeugden de eenheid der deugd handhaafde op psychologischen grond. RABANUS MAURUS zag zich door de opleiding van *clerici* gedrongen tot eene zedekundige praktijk, waartoe anders zijn speculatief-mystische aanleg hem niet drong. Op merkwaardige wijze trachtte hij aan het cijfer van deugden en ondeugden een gewijd karakter te geven. JOHANNES SCOTUS ERIGENA ontmoette de monnikenmoraal in zijne voorliefde voor de ascese, waardoor de mensch met God één tracht te worden overeenkomstig de voorstellingen van zijn mystisch pantheïsme. In den arbeid van RATHERIUS, gelijk ook van HERMANN VON REICHENAU werd de praktijk des zedelijken levens geëerd, welke door HILDEBERT VAN TOURS op Stoï-

cijnschen weg werd geleid. PETRUS ABAELARDUS kwam door zijne algemeene beginselen tot verheffing van het zuiver-zedelijke als hoofdzaak in het Christendom, terwijl hij het zedelijke ook niet uitsluitend met het Christendom verbond. Zijne stelling, dat enkel in het *peccatum*, als „intentio ad malum'' opgevat, de zonde schuilt heeft vèrreikende gevolgen gehad in de moraal der Jezuïten. PETRUS LOMBARDUS, in het voetspoor van AUGUSTINUS tredende, stelde de vraag, of iets voorwerp is van *frui*, dan wel van *uti*. Volgens hem is het subjectieve goed wel formeel een *uti*, maar eigenlijk een *frui* van het objectieve goed. Zoo ontving God de eer van onze deugd. Intusschen ontkende PETRUS LOMBARDUS onze vrijheid niet, die integendeel in drievoudigen zin door hem werd gehuldigd — als vrijheid tegenover noodwendigheid, als vrijheid van de zonde, als macht beschouwd, en als vrijheid van de ellende die de zonde teweegbrengt. De onderscheiding van *praecepta* en *consilia evangelica* wordt ook door hem gehandhaafd.

In de dertiende eeuw maakte zich ALBERTUS MAGNUS beroemd door veelsoortigen arbeid. Hoewel hij meerendeels in intellectualistischen zin zedelijke vraagstukken bearbeidde, heeft hij toch — ook hierin aan *Aristotelische* beginselen getrouw — eene ascetische moraal gepredikt, terwijl zijne kerkelijke kleur ook hierin uitkwam dat hij de „vera obedientia'' beschouwde als gewijd aan de „vicarii Christi.'' Veel meer dan hij schitterde zijn leerling THOMAS AQUINAS. Vooral in zijne *Summa Theologiae* heeft deze „doctor angelicus'' zoowel psychologisch als metaphysisch het zedelijk leven besproken. In de voorstelling welke hij geeft van de

synteresis in verband met de *syneidesis* blijkt dat hij het „bovennatuurlijke" en het „natuurlijke" in 's menschen zedelijk leven niet bevredigend wist te verbinden. In de ontvouwing van de leer der aandoeningen gaf hij menig blijk van fijn analytisch talent. Volgens hem wordt het geloof eerst in de liefde volkomen. De „fides informis" wordt alzoo „fides formata." De onderscheiding tusschen *praecepta* en *consilia evangelica* beschouwde hij als noodig op Christelijk standpunt, dewijl de wet der *vrijheid* in het *Nieuwe Verbond* zich doet gelden. Hij onderscheidde *peccata* „commissionis" en „omissionis" alsmede „cordis," „oris" en „operis." Zijn groote tegenstander JOHANNES DUNS SCOTUS verhief Gods vrijen wil, als willekeur opgevat, tot wet en regel van het goede. De zedewet zoude volgens hem ook anders kunnen bevelen dan het geval is, want wat God wil is goed. Op de latere zedeleer van sommige kringen der Roomsch-Katholieke Kerk heeft dit denkbeeld ongunstig gewerkt. Ook ALEXANDER HALESIUS en WILHELMUS PERALDUS beoefenden de zedelijke wetenschap, die in de 14de eeuw zelfs een eigen *speculum morale*, in *Thomistischen* trant bewerkt, aan het *speculum triplex* — „naturale," „historicum" en „doctrinale" — zag toegevoegd. Onder hen die na den bloeitijd der scholastiek zich aan zedelijke vraagstukken wijdden behoort ANTONINUS VAN FLORENCE. In zijne *Summa Theologiae* gaf hij aan de moraal eene voorname plaats, maar het bleek dat middelerwijl *Scotistische* beginselen ook buiten den kring der *Franciskanen* waren doorgedrongen, niet tot voordeel van juiste zedelijke denkbeelden. De verdienstelijkheid der goede werken werd door hem bepleit en terwijl menig punt door

hem werd behandeld op eene wijze die terecht de aandacht blijft trekken, heeft hij niet weinig toegebracht tot de heerschappij der casuïstiek, waaraan de Kerk langs verschillenden weg hare aandacht gewijd heeft. In menige „summa" werd vooral in de 14de en 15de eeuw deze niet weinig bedenkelijke zedelijke wetenschap nedergelegd. Vooral is de „summa angelica" vermaard geworden. Aan de casuïstische moraal werd intusschen de alleenheerschappij voortdurend betwist door de mystiek, in wier naam zich menigeen met ernst deed hooren. BERNARD VAN CLAIRVAUX wist velen te winnen voor beschouwingen waarbij de eenheid der deugd erkend en de liefde jegens God als bezielend beginsel des zedelijken levens gehuldigd werd. De mystiek heeft ook bij het einde der Middeleeuwen zich niet altijd vrij gehouden van wat haar licht op donkere paden doet afdwalen, maar door mannen als GERSON en THOMAS à KEMPIS werd tegen menige fout der kerkelijke moraal met goed gevolg gestreden.

1. **Ter inleiding.** Bij de behandeling van de eeuwen der scholastiek moet ook op zedekundig gebied rekening worden gehouden met de verhouding waarin de geleerden van dien tijd zich plaatsten tot de studie van ARISTOTELES (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 33 onder 1). In verband hiermede kan ook hier eene verdeeling worden aanbevolen, waarbij gelet wordt op de herleving van de *peripatetische* wijsbegeerte in de 13de eeuw (M. SCHNEID. *Aristoteles in der Scholastik* 1875, FR. NITZSCH. *Die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13 Jahrh.* in: Jahrb. für Prot. Theol. 1876 S. 532 u. s. w.).

Op het standpunt der Roomsch-Katholieke Kerk laat zich de verbinding van *recht* en *moraal* (in het *corpus juris canonici*) gemakkelijk verklaren, maar eigenlijke zedekundige arbeid is niet te verwachten bij deze behandeling van het recht. Evenmin kon daarvan sprake zijn bij

de ontwikkeling van de boeteleer (zie § 3 onder 3) die menig geschrift *de poenitentia* (van THEODORUS VAN CANTERBURY, BEDA VENERABILIS, COLUMBANUS) in het leven riep en tot de casuïstiek den stoot gaf. Tot juiste waardeering van de moraal der Middeleeuwen is het volstrekt noodig te letten op het feit, dat de Katholieke Kerk zich destijds in het bijzonder tot de opvoeding van het volk geroepen achtte. Het lag voor de hand dat daarbij de grens tusschen innerlijk-zedelijk en maatschappelijk-burgerlijk leven niet scherp getrokken werd. Het moge al te betreuren zijn, dat daardoor tot eene behandeling van de zedeleer de weg gebaand is waarbij het echt-zedelijke wel eens — tot den tegenwoordigen tijd toe — schade leed, men mag toch niet voorbijzien dat de Kerk inderdaad langs dien weg destijds in staat was ook aan hare zedelijke roeping te voldoen. De eischen der kerkelijke praktijk leidden — veel meer dan tot wijsgeerigen arbeid — tot eene technische vaardigheid, die niet altijd gedachtig was aan het: „prius est nosse quam facere" dat KAREL DE GROOTE bij de stichting van de „schola palatina" onder de aandacht der bisschoppen bracht.

2. **De zedeleer vóór de 13de eeuw.** Ongetwijfeld moet hier allereerst genoemd worden ALCUINUS † 804, die, hoewel hij ook (*de confessione peccatorum*) onder de „poenitentiariërs" gerekend kan worden, toch van hoogere opvatting blijk gaf door op het voetspoor van CASSIODORUS (zie § 3 onder 4) moraal en psychologie te verbinden. Merkwaardig is de wijze waarop hij de eenheid van het zieleleven aanwijst in het geschrift: *de animae ratione*, dat hij aan EULALIA (Dr. K. JOËL. *Die Frauen in der Philosophie* 1896 S. 63) opdroeg. Hier, gelijk ook in zijn: *de virtutibus et vitiis*, spreekt hij van de vier hoofddeugden — terwijl hij ook theologische deugden erkende (*geloof*, *hoop* en *liefde* zie t. a. p.) — en in laatstgenoemd werk volgt hij, wat het getal der ondeugden betreft, CASSIANUS (zie t. a. p.). Misschien staat het met zijne erkenning van de eenheid der ziel in verband, dat hij den eenheidsband der deugden zoekt in de liefde jegens God (K. WERNER. *Alcuin und sein Jahrhundert* 1876). Menig vraagstuk van zedekundigen aard werd behandeld door RABANUS MAURUS † 856, den Abt van *Fulda*, die eigenlijk aan de *ἀρετὴ διανοητικὴ*

(zie § 2 onder 5) de eereplaats toekende, doch door de hem toevertrouwde praktische opleiding van *clerici* geleid werd tot het bespreken (*de vitiis et virtutibus et peccatorum satisfactione*) van de 4 deugden, die — min of meer als eenheid gedacht — tegen de 7 (of 8) ondeugden hebben te strijden, gelijk Israël tegen 7 (of 8) vijanden te strijden had. Ook aan „de leer van de 4 hoofddeugden" trachtte hij, op zonderlinge wijze, een bijbelsch karakter te geven.

JOHANNES SCOTUS ERIGENA (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 33 onder 2) besprak in het vijfde boek van zijn: *de divisione naturae* en elders, overeenkomstig zijn mystisch-pantheïstisch standpunt, zedelijke vraagstukken op zoodanige wijze, dat duidelijk bleek hoe eene ascetische moraal nog langs anderen weg, dan die in de monnikendeugd wordt aanbevolen, kan worden binnengeleid in het praktische leven (REUTER. *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter* I S. 51). Ook in deze mystiek werd intusschen, meer dan wel eens later op dit standpunt geschiedde, de praktijk des zedelijken levens geëerd (STAUDENMAIER. *Joh. Scot. Erigena u. die Wissenschaft seiner Zeit* 1834) gelijk ook het geval was in de *praeloquia* van RATHERIUS, bisschop van *Verona* † 974, alsmede in het leerdicht waarin HERMANN VON REICHENAU in het midden der elfde eeuw over den strijd der deugd tegen de (8) hoofdzonden handelde (BAXMANN. *Stud. u. Krit.* 1809). In de *philosophia moralis de honesto et utili* van HILDEBERT VAN TOURS † 1134 werd de moraal der Stoïcijnen in gewijzigden vorm voorgedragen.

Van bijzondere beteekenis was het optreden van PETRUS ABAELARDUS (1079—1142) die in zijne — niet voltooide — *Ethica* s. *Scito te ipsum* eensdeels den grond legde voor de erkenning van zedelijkheid ook buiten het Christendom bij verheffing van den lof der *conscientia* in een gedicht, aan zijnen zoon opgedragen, anderdeels door zijne onderscheiding tusschen *vitium*, *peccatum* en *mala actio* onbewust (BITTCHER. *Zeitschrift für hist. Theol.* 1870, ZIEGLER. *Gesch. der Chr. Ethik* S. 262) den weg baande voor eene kerkelijke moraal, als door de Jezuïten is verkondigd. De miskenning van de schuld der booze neiging op zich zelve en van de booze daad als feit benadeelde bij hem den ernst der zedeleer

(Ch. de Rémusat. *Abeillard* 1845, S. M. Deutsch. *Peter Abälard. Ein kritischer Theologe des 12en Jahrhunderts* 1883, Ziegler. *Abaelard's Ethica* in: Strassburger Abhandlungen 1884, J. A. Cramer. *Theol. Stud.* 1898 bl. 36 vv.). In Bernhard van Clairvaux † 1153 vond hij eenen tegenstander, die tegenover dezen „kritischen Dialektiker unter den Mystikern" (Reuter t. a. p. I S. 258) ook op zedelijk terrein de kerkelijke mystiek handhaafde (Neander. *Der heilige Bernard und sein Zeitalter* 1865 3e Aufl.). Door Petrus Lombardus † 1164 werd in zijne *Sententiarum* ll. IV moraal en dogmatiek kunstig verbonden naar aanleiding van de wijze waarop Augustinus (zie § 3 onder 4) van de voorwerpen van *uti* en *frui* sprak. Over tal van zedekundige onderwerpen als *libertas*, *virtus*, *peccatum*, *virtutes theologicae*, *virtutes cardinales*) handelde hij, maar hoofdzaak was de vraag of de deugden voorwerp van *uti* of van *frui* moeten heeten. Deze *Sententiariër* heeft ook op latere *Summisten* geen geringen invloed uitgeoefend, al waren niet altijd zijne uitspraken streng bepaald. Volgens hem is de liefde jegens God de moeder der deugden, en de drie theologische deugden zijn slechts vormen van ééne en dezelfde deugd. Ook de vier hoofddeugden der klassieken eerde hij, dewijl Christus ze toonde te bezitten. Ook in de zeven gaven des H. G. (*Jes.* 11 : 2, 3) zag hij deugden. In de rij der hoofddeugden plaatste hij de *justitia*, in die der ondeugden de *superbia* voorop. Dat hij der kerkelijke moraal getrouw bleef toonde hij niet enkel hierin, dat hij de onderscheiding van *virtus* „perfecta" en „media" handhaafde.

3. **De zedekunde in de 13de eeuw.** Op den voorgrond treedt hier Albertus Magnus 1193—1280, die wel in de metaphysica Plato volgde, maar in de logica den weg van Aristoteles betrad, met wien hij intusschen soms al te zeer in eene betrekking van slaafsche afhankelijkheid stond. De zedelijke zijde van het Christendom kon bij hem te beter worden geëerd, dewijl hij de theologie beschouwde als eene praktische wetenschap, en dat hij de psychologie niet gering achtte werkte mede om aan zijne zedelijke inzichten kracht bij te zetten. In zijne *Summa theologiae* bespreekt hij ook zedelijke begrippen, terwijl hij over

de deugden handelt in zijn: *Paradisus animae* (s. *de virtutibus*). Ook in dezen „doctor universalis" blijkt, dat de wijsbegeerte van ARISTOTELES in de Middeleeuwen niet slechts diende om den wetenschappelijken zin voedsel te geven, maar ook om de vrienden der „contemplatie" te bevredigen (GASZ. *Gesch. der Chr. Ethik* I S. 326). De hiërarchie van het Katholicisme had intusschen wel reden om met ALBERTUS ingenomen te zijn (F. POUCHET. *Albert le Grand et son époque* 1853, SIGHART. *Albertus M. Sein Leben und seine Wissenschaft* 1857). Veel hooger echter stond zijn leerling THOMAS AQUINAS † 1274, als „doctor angelicus" vermaard, (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 35 onder 3 alsmede wat ik schreef in de: *Stemmen voor waarheid en vrede* 1896 bl. 477—502). Ook elders in zijne werken heeft THOMAS het zedekundig gebied betreden, maar vooral geschiedde dit in zijne *Summa theol.*, bepaaldelijk in hare *prima secundae.* Inderdaad werd hier (JODL. *Geschichte der Ethik in der neueren philosophie* S. 68) eene psychologie en eene metaphysica der zedekunde geleverd. De meening van THOMAS omtrent de eenheid der „rede-waarheid" en der „bovennatuurlijke waarheid" werd hier ook op zedelijk gebied in toepassing gebracht met het oog op de onderscheiden *wet*, waarbij intusschen — tegenover ABAELARD — het „nieuwe" dat in de Christelijke wet gevonden wordt niet wordt voorbijgezien. Om aan bedenkingen te gemoet te komen, leerde THOMAS, dat men in God noodzakelijke en niet-noodzakelijke wilsdaden had te onderscheiden, die in onderscheiden wet hare uitdrukking vonden. Naar aanleiding van de merkwaardige uitspraak: „virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco", bespreekt THOMAS de *συντήρησις*, waaromtrent, in verband met de leer der *συνείδησις*, nog altijd onzekerheid overblijft, zoowel uit historisch als dogmatisch oogpunt (GASZ. t. a. p. I S. 391, FRIEDRICH NITZSCH. *Ueber die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis.* Ein historischer Beitrag zur Lehre von Gewissen in: Jahrb. für Prot. Theol. V S. 492, G. H. LAMERS. *De conscientia* 1858 p. 14—16, *Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte* 1867 bl. 149,

Dr. L. Rabus. *Zur Synderesis der Scholastiker* in: Luthardt. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1888 S. 384—391, H. Appel. *Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis.* Gekrönte Preisschrift en *Die Synteresis in der Mittelälterlichen Mystik* in: Brieger. Zeitschrift für Kirchengeschichte 1893 en *Zur Synteresis-Frage* in: Theol. Lit. Z. 1896 n⁰. 24 S. 637, Fr. Nitzsch. *Eine bestätigte Konjektur* in Brieger. Zs. für K. G. 1897 u. 1898). Over de aandoeningen (affectus) wordt door den *Aquiner* breedvoerig gehandeld, soms met fijne analyse van psychische gegevens. De *theologische* deugden van Augustinus worden als *bovennatuurlijke* van de *natuurlijke* onderscheiden, die hier deels als *διανοητικαὶ ἀρεταὶ* (*intellectus*, *scientia* en *sapientia*) deels als *ἠθικαὶ ἀρεταὶ* (de 4 hoofddeugden) optreden, zoodat het geheel der deugden tot het 10-tal klimt (Kübel. *Christliche Ethik* I S. 31). Het geloof wordt eerst in de liefde volkomen (*fides formata* tegenover de *fides informis*) in welke volkomenheid feitelijk het potentiëele actueel wordt. Dat er in het Nieuwe Testament plaats is voor de „consilia evangelica" tegenover de „praecepta" meent de schrijver te moeten aannemen, gelijk hij ook buitendien van nadere onderscheidingen op het gebied der deugden en ondeugden niet afkeerig is (Neander. *Vorlesungen über die Geschichte der Ethik* S. 290, Wuttke. t. a. p., Gasz. t. a. p., K. Werner. *Der H. Thomas von Aquino* 1858, Rietter. *Die Moral des H. Thomas* 1858, Charles Hargrowe. *St. Thomas* in: Modern Review 1880 p. 51—72, Matth. Schneid. *Die Philosophie des H. Thomas in ihrer Bedeutung für die Gegenwart* 1881, J. V. de Groot. *Het leven van den H. Thomas van Aquino* 1882).

Terwijl Thomas den wil door het verstand liet beheerschen, werd door zijnen tegenstander Duns Scotus † 1308 de leer *voluntas est superior intellectu* met warmte bepleit, hoewel niet altijd met de noodige bezonnenheid en niet zonder gevaar voor den strengen ernst des zedelijken levens. De strijd tusschen *Thomisten* en *Scotisten*, van groot belang in de geschiedenis der Godsleer (zie mijne *W. v. d. G.* II § 33 onder 3), had ook in de zedekunde niet geringe beteekenis. Dat de wil in den zin van willekeur bij Duns Scotus optrad, kon niet

anders dan den weg banen tot bedenkelijke praktijk op zedelijk gebied (ERDMANN. *Andeutungen über die wissenschaftliche Stellung des Duns Scotus* in Theol. Stud. u. Krit. 1863, K. WERNER. *Johannes Duns Scotus* 1881).

Reeds voordat in de 13de eeuw *Dominikanen* en *Franciskanen* in de personen van THOMAS en DUNS SCOTUS tegenover elkander stonden, had ALEXANDER HALESIUS † 1245, als volgeling van PETRUS LOMBARDUS, in zijne *Summa* over zedelijke vraagstukken gehandeld op eene wijze, die recht geeft van hem te spreken (LUTHARDT. *Kompendium der theol. Ethik* 1896 S. 39) als van een, die het zedelijk leven onderscheidenlijk uit het oogpunt van den *plicht*, de *deugd* en het *hoogste goed* wist te beschouwen. Voor de ontwikkeling der Roomsch-Katholieke kerkleer op zedelijk gebied is hij vooral door de leer der verdienstelijke en de waarde der overtollige goede werken van groote beteekenis geweest. Tezelfder tijd schreef WILHELMUS PERALDUS eene *Summa de virtutibus et vitiis*, waarin de „theologische deugden" op den voorgrond traden en onder de ondeugden bepaaldelijk de *acedia* (ZÖCKLER. t. a. p. zie § 3 onder 4) werd besproken in merkwaardig pathologisch verband. Op sommige punten, als het pronken met bijbel-afschriften, was hij zeer streng. In de bepaling van het getal der hoofdzonden volgde hij CASSIANUS. Tot de 13de eeuw behoorde ook VINCENTIUS VAN BEAUVAIS † 1264, die in het laatste deel van zijn *speculum triplex* (GASZ. t. a. p. S. 319, ZIEGLER. t. a. p. S. 306) de zedeleer opnam. In de 14de eeuw werd daaraan een afzonderlijk *speculum morale* toegevoegd, meerendeels van *Thomistischen* inhoud. Ook in dit geschrift wordt over de *acedia*, als *tristitia de bono spirituali*, min of meer breedvoerig gehandeld.

4. **De zedekunde na de 13de eeuw.** Heeft de scholastiek ook na de 13de eeuw mannen opgeleverd die bij de behandeling van dogmatische vraagstukken wèl in aanmerking mogen komen, wat de zedekunde aangaat, kan alleen ANTONINUS VAN FLORENCE † 1459 met onderscheiding genoemd worden, wiens *Summa theologica* zich aan die van THOMAS VAN AQUINO aansluit, maar met verbreeding van den kring der zedeleer, dewijl telkens meer bij den dogmatischen arbeid der Dominikanen dogmen

onder zedelijk gezichtspunt werden gebracht. Intusschen bleek, dat van lieverlede ook in dezen kring *Scotistische* denkbeelden binnendrongen. De wil, al wordt hij ook hier geacht door de „ratio", hetzij *inferior* hetzij *superior*, gedreven te worden, treedt als *vertibilis* op in zeer bedenkelijken zin. Terwijl door ANTONINUS sommige handelingen, als op zich zelf verdienstelijk, worden beschouwd, meent hij dat anderen dit worden krachtens het beginsel waaruit zij geschieden. Over de „peccata venialia et mortalia" wordt gesproken op zulk eene wijze, dat het niet moeielijk kan vallen ook met het oog op de flauwheid der grens tusschen beiden met kracht te pleiten voor gehoorzaamheid aan de eischen der Kerk. De vervolging der ketters wordt hier aanbevolen in verband met beschouwingen volgens welke ongehoorzaamheid aan de kerkelijke machthebbers als diep-onzedelijk moet gelden. Wat de deugden aangaat, wordt hier eene proeve van beleefdheidsleer geleverd van eigenaardige waarde. Met bijzondere aandacht moet gelet worden op wat de schrijver over de deugd der *dapperheid* zegt, ten blijke dat echt-christelijke denkbeelden zich op den bodem van klassieke onderscheidingen wisten te ontwikkelen. Ook moet ANTONINUS geraadpleegd worden bij de behandeling van het vraagstuk der *synteresis* (zie onder 3). Daarbij blijkt, dat de probabiliteits-leer van lateren tijd hier reeds hare voorbereiding vond.

Was in verband met biecht en boete de casuïstiek langzamerhand in beteekenis toegenomen, ook de behandeling van zedelijke vraagstukken had geleid tot eene bespreking van losse vragen van allerlei aard. Voor de „Summae de casibus poenitentiae" hadden alzoo praktijk en theorie beiden een breed pad gebaand. Dewijl niet op alle vragen door allen gelijk antwoord gegeven werd, konden deze „Summae" tevens lichtelijk „summae casuum conscientiae" worden. Reeds in de 13de eeuw werd door RAIMUND DE PENNAFORTI eene „Summa de casibus poenitentialibus" bewerkt. In de volgende eeuw werd de „Summa Astesana" bearbeid door FRANCISCUS VAN ASTI (eerst in de 15de eeuw in druk gegeven). Voorts komen in aanmerking „de Summa Rosella", de „Summa Angelica", de „Pisanella", de „Galensis", de „Pacifica" alsmede de „Biblia aurea". In de 16de eeuw

werd de inhoud dezer verschillende „Summae" door SYLVESTER PRIËRIAS bijeengebracht (HOEKSTRA. *Geschiedenis van de zedenleer* II bl. 145). Had alzoo de scholastiek medegewerkt tot voltooiing van de casuïstiek, in de kringen der mystiek werd middelerwijl ook eene hoogere opvatting van het zedelijk leven gekweekt in navolging van BERNARD VAN CLAIRVAUX (zie onder 2). Door BONAVENTURA † 1274 werd in zijn: *Itinerarium mentis in Deum* met de trappen der *contemplatio* onderscheiden standpunt van zedelijk leven verbonden. Veel belangrijker nog was het optreden van JOHANNES GERSON † 1429, die in zijn: *de mystica theologia speculativa et practica* eenen dam opwierp tegen de onbeperkte heerschappij van de casuïstiek, door menige scholastieke onderscheiding te bestrijden en in het algemeen aan bijzondere en individueele omstandigheden groote waarde toe te kennen in het zedelijk oordeel. Aan dat streven werd o. a. uitdrukking gegeven in het bekende: *quis quid ubi quibus auxiliis cur quomodo quando* in het bij GERSON's werken gevoegde *Compendium theologiae.* Terwijl GERSON in een praktisch geschil werd betrokken door de zaak van JEAN PETIT, heeft hij vooral door zijnen psychologischen arbeid zich een belangrijke plaats veroverd in de behandeling van het vraagstuk der *synteresis.* Al bleef ook hier — naar den aard der mystiek — de *wil* buiten bespreking, ongetwijfeld moet erkend worden dat GERSON op zedelijke vroomheid ernstig heeft gelet.

Overigens hebben de toenmalige *mystici* — even als de *Victorijnen* der 12de eeuw — voor de zedekunde weinig beteekenis gehad (PREGER. *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*). Door Mr. ECKART † 1327 werd geleerd dat de echte zedelijkheid te vinden is in de liefde jegens God. Door RUIJSBROECK † 1381 werd de Nederlandsche mystiek geleid op een weg waarop praktische arbeid niet altijd gewenschte waardeering vond, wat meer geschiedde bij TAULER † 1361 en vooral bij THOMAS à KEMPIS † 1471, wiens *Imitatio Christi* in alle Europeesche talen werd overgezet, zeker niet tot schade van echt-christelijk leven. Het *zedelijke* leven is in het stelsel der mystiek eigenlijk één met het *religieuze* leven, en dit laatste wordt in zijnen hoogsten vorm als contem-

platief leven beschouwd. De „theologia mystica" voert ons in het donker, waar God woont en waar ook het zedelijk-goede te vinden is. Geloofs- en zedeleer worden op dit standpunt niet gescheiden. Hoe meer intusschen hier nadruk gelegd werd op de eenheid van het leven en dus ook op de eenheid van het zedelijk streven, als „extensio animi in Deum per amoris desiderium" — volgens GERSON's uitdrukking — des te beter kon zich hier de tegenspraak verheffen tegen de kerkelijke zedeleer die de moraal in casuïstiek dreigde op te lossen.

---

§ 5.

De kerkelijke zedekunde sinds de 16de eeuw.

De invloed der Hervorming heeft zich ook in den boezem der Roomsch-Katholieke Kerk doen gevoelen. Terwijl menige verbetering werd aangebracht in het praktische leven, hebben zich intusschen de moralisten dier Kerk meerendeels gehouden aan de lessen der scholastiek. De casuïstiek werd voortdurend met voorliefde behandeld. Inzonderheid was het de Orde der *Jezuïten* die de aandacht trok, niet het minst op zedekundig gebied. Niet altijd is met gewenschte nauwkeurigheid over de grondbeginselen van de Orde van LOYOLA gehandeld, en het is verre van gemakkelijk zich helder rekenschap te geven van hunne zedekunde. Duidelijk is, dat ook in hunne zedeleer de grens tusschen *recht* en *zedelijkheid* niet behoorlijk wordt in acht genomen. Vooral door de leer der *probabiliteit* is in dezen kring de casuïstiek op een gevaarlijk pad geleid, en de gestrenge eischen der zedewet zijn door eene eigenaardige waardeering van de *intentie* en de erkenning van het recht eener *reservatio mentalis* niet weinig verzwakt. Onder de *Jezuïten* zelven zijn van lieverlede twisten gerezen, die in het bijzonder *tutioristen*, *probabilioristen*, *probabilisten* en *aequi-probabilisten* onderling verdeelen. Ook buiten deze Orde werden zedekundige onderwerpen

het bij de besten onder onze tijdgenooten staat. Voor de fouten van theorie en praktijk beide in menig kerkgenootschap mag het Christendom zelf te minder aansprakelijk worden gesteld, dewijl gedurig vreemde invloed in leven en leer der Christenen zich heeft doen gelden. De geschiedenis der zedekunde in ouden en nieuwen tijd is wel geschikt om ons op onderscheiden terrein te doen zien, hoe wijsgeerige denkbeelden invloed plegen uit te oefenen op de zedeleer. Ook de „Christelijke zedeleer" in onderscheiden tijden en kringen heeft zoodanigen invloed ondergaan. Maar hoe het zij met de vraag wat als echt-Christelijke zedeleer te beschouwen is, en welk licht daardoor geworpen worde op de vraagstukken der hedendaagsche zedekunde (G. H. LAMERS. *Nieuwe Bijdragen* 5de Deel bl. 273 vv.), ongetwijfeld is de Christen-theoloog volkomen in zijn recht, als hij de zedekunde van Christelijk standpunt behandelt. Niemand graaft zijn oog uit, om zuiver te kunnen zien, al weet hij, dat de eigenaardige gesteldheid van zijn oog hem hinderlijk zijn kan in de juiste waarneming der dingen. Ieder gaat bij wijsgeerig onderzoek van onderstellingen uit die in „geloof" of „ongeloof" gegrond zijn, maar die in geen geval hier kunnen achterwege blijven, al moet men ook met de uiterste zorg er tegen waken, dat zij eenig *historisch* onderzoek beheerschen. Het Christelijk geloof is bij uitnemendheid geschikt om den ernst van allen zedekundigen arbeid te verheffen. De Christelijke Theologie neemt het kwaad ernstig op en ontveinst zich niet de moeite welke aan de zegepraal der deugd is verbonden. De Christelijke overtuiging kant zich tegen elke beschouwing waarbij het onderscheid tusschen het *zedelijke* en het *natuurlijke* (HOEKSTRA: *Zedenleer* § 1) zou wegvallen of verzwakt worden. Zij eischt plaats niet voor het dogma als zoodanig, maar voor het geloof, waarvan het de uitdrukking is of bedoelt te zijn, ook in de wetenschap van het zedelijke leven. Zij handhaaft het recht en de waarde van het geloof in God ook bij de erkenning van den zedelijken plicht. De wijsbegeerte der zedelijkheid heeft op het gebied van het Christendom hare schoonste vruchten gekweekt.

---

§ 2.

De zedekunde in de klassieke oudheid.

De wijsbegeerte der *Grieken* heeft, voor zoover zij zich bewoog op het gebied van het zedelijk leven, niet geringe waarde voor de zedekunde. In de school van PYTHAGORAS werden beginselen verkondigd, krachtens welke Godsdienst en zedelijkheid met elkander nauw werden verbonden en ook de grondslag gelegd werd voor de waardeering der gemeenschapsidee in het zedelijke leven. Noch de *Ionische* wijsgeeren, noch de *Eleaten* hebben aan aard en grondslag der zedelijkheid bijzondere aandacht gewijd. Wie bij HERAKLITUS het denkbeeld eener vaste, zedelijke orde meent te vinden, ziet voorbij dat door hem aan wezenlijke onderscheiding van *natuur*orde en *zedelijke* orde niet gedacht werd. Door hem, gelijk ook door DEMOKRITUS, werd de weg gebaand voor de leer, dat wij ook wat het zedelijke betreft met een subjectief oordeel genoegen moeten nemen en, wel verre van den innerlijken aard der dingen te kunnen leeren kennen, ons tevreden moeten stellen met de kennis van wat door de *wet* ten regel wordt gesteld.

Terwijl door de *Sophisten* deze beginselen op soms bedenkelijke wijze in het praktische leven werden toegepast, achtte

SOKRATES het noodzakelijk den grond te peilen waarop ook de zedelijke overtuigingen rusten. Bij de toepassing van de inductieve methode, waardoor hij de waarheid trachtte na te vorschen, bleken zedekundige onderwerpen wel geschikt te zijn om stof te leveren voor zijn dialektiek. Het gebied van het zedelijke werd intusschen door hem niet als zelfstandig beschouwd. De deugd rustte volgens hem op *redelijk* inzicht. Niet zonder recht wordt zijn moraal intellectualistisch genoemd. Zijn ideaal was feitelijk geen ander dan de burgerlijke wet, en geen hooger doel dan de voldoening aan hare eischen stond hem voor den geest, al erkende hij ook het recht eener ongeschreven wet nevens dat der wetten van den Staat. Dat zijne leerlingen naar onderscheiden kant zijn uiteengegaan, moge al niet tegen de paedagogische bekwaamheid van SOKRATES getuigen, wel mag het als bewijs worden aangemerkt dat de eenheid aan zijne beschouwingen ontbrak.

PLATO heeft, ook bij wijziging van denkbeelden in den loop zijner werkzaamheid, het intellectualisme van SOKRATES steeds gehandhaafd. De algemeene begrippen, waartoe SOKRATES trachtte te komen, werden door PLATO als metaphysische feiten opgevat. De verheffing van het *goede* in de rij der *ideeën*, waarin de „algemeene begrippen" van zijnen voorganger in nieuwen trant te voorschijn traden, gaf hem gelegenheid het hoogste goed in de leer van het zedelijke leven op den voorgrond te stellen en wel alzoo, dat het als verwerkelijkt in den enkelen persoon hem tot de behandeling van de *deugd* leidde, en als verwerkelijkt in de gemeenschap der personen onderling hem tot zijn *staatsleer* bracht. Het dualisme van PLATO heeft medegewerkt om ook in latere

eeuwen de zedelijkheid te leiden op den weg eener voor het leven onvruchtbare ascese, en de leer eener dubbele moraal werd gevoed door de gemakkelijkheid waarmede PLATO de deugd der wijzen, die op kennis gebouwd was, stelde tegenover de gewone volksdeugd, als waarbij ook hij dacht aan wat door de gewoonte tot wet was gesteld. De onderscheiding van *vier* hoofddeugden, reeds door THEOGNIS aangeduid, welke PLATO in afwijking van SOKRATES aanbeval, heeft zich eeuwen lang in de aretologie gehandhaafd.

Hoe veel beteekenis, ook wat de zedekunde aangaat, aan PLATO moet worden toegekend, ARISTOTELES was toch de eerste die den Grieken een stelsel van zedekunde heeft geschonken. Hij plaatste zich op den bodem der ervaring en meende dat de deugd niet kon worden aangeleerd in intellectueelen zin, maar veeleer tot stand komt door praktische oefening, waarbij echter de rede ons hare diensten bewijst. Bij deze oefening is het te doen om het verkrijgen van het hoogste goed, dat inderdaad als één met ons geluk moet worden beschouwd. Merkwaardig is ook om hare gevolgen in latere eeuwen de leer van ARISTOTELES, dat de erkenning van een dubbele moraal in dien zin moet worden gehuldigd dat boven de gewone of *ethische* deugden de *dianoëtische* deugd hoog moet verheven worden. De eerstgenoemde deugden hebben bij hem een legaal karakter, en de moraal hangt dus hier met de staatsleer ten nauwste samen. Welke bezwaren ook de zedekunde van dezen wijsgeer drukken, het is niet te ontkennen dat hare psychologische waarde hoog moet gesteld worden.

De wijsbegeerte van EPIKURUS is menigmaal ook met het

oog op hare zedelijke beteekenis onbillijk beoordeeld. Dat hij de lustmotieven in de zedelijkheid op den voorgrond bracht, heeft zeker dikwerf ongunstig gewerkt, maar men mag intusschen niet voorbijzien dat daardoor ook aan de wijsbegeerte des zedelijken levens de stoot is gegeven tot zeer belangrijke psychologische en ethische onderzoekingen.

De *Stoïcijnen* hebben niet weinig bijgedragen tot den bloei der zedekunde in de wereld der oude Grieken en Romeinen. De ethiek nam de eereplaats in hunne wijsbegeerte in, en het plichtsbegrip stond bij hen hoog aangeschreven. Tusschen goed en kwaad trokken zij eene scherpe grenslijn, al was de praktijk niet altijd met hunne theorie in overeenstemming. Verschillend blijft nog steeds het oordeel dat over personen en meeningen uit den kring der *Stoïcijnen* geveld wordt, en ook het rigorisme dezer school is voor onderscheiden waardeering vatbaar, maar zij heeft in elk geval op zedekundig gebied verdiensten gehad van meer dan voorbijgaanden aard.

De oude wijsbegeerte der klassieke wereld ging in *scepticisme* en *mysticisme* onder, terwijl de scholen der groote meesters zich op velerlei wijze splitsten. De *Romeinen* hebben op het terrein der zedekunde weinig zelfstandigs geleverd. Hun *eclecticisme* stelde hen intusschen in staat op hunne wijze winst te doen met de wijsheid der *Grieken*. Heerschte over het algemeen in de zedekunde der klassieke oudheid eene optimistische zienswijze, waarbij met het zedelijk kwaad in de beschouwing van den mensch niet ernstig gerekend werd, toch ontbrak het niet aan mannen als PLUTARCHUS en MARCUS AURELIUS, die voor eene gewijzigde opvatting den weg baanden.

1. **Ter inleiding.** Van *zedekunde* kan men eerst daar spreken waar òf *analytisch* naar den oorsprong òf *synthetisch* naar den aard van het zedelijke leven een wetenschappelijk onderzoek wordt ingesteld. Geheel anders is het, waar men handelt over de geschiedenis van het zedelijke leven of aan de zedelijke begrippen die aan de volksmoraal ten grondslag liggen de aandacht wijdt. Ook wat de oude Grieken betreft, is een en ander te vermelden ten aanzien van hun zedelijk leven en hun zedelijk inzicht, uit den tijd, toen zij aan zedekundige studiën nog niet dachten. Wij wijzen op de poëzy van HOMERUS, waar o. a. de *εὐσέβεια* tegenover de *ἀθάνατοι* wordt aanbevolen en het kwaad aan misleiding van het verstandelijk inzicht door *Ἄτη* wordt toegeschreven; op de werken van HESIODUS, waarin beginselen van sociale ethiek worden aangetroffen; op de disticha van THEOGNIS, waarin moraal en politiek worden verbonden in de verheffing van de deugden der vroomheid, rechtvaardigheid, wijsheid en dapperheid; op de *Delphische* spreuken, waaronder het *γνῶθι σαυτὸν* en het *μηδὲν ἄγαν* het meest bekend en het meest duidelijk zijn, en op lyrische en dramatische dichters, als PINDARUS, AESCHYLUS en SOPHOKLES, in wier meesterstukken niet zelden gedachten worden uitgesproken van diep-zedelijken ernst (BENJAMIN CONSTANT. *De la religion* III p. 409—433, NÄGELSBACH. *Homerische und Nach-homerische Theologie*, GÖTTLING. *Gesammte Abhandlungen* I S. 221—250, SCHULTZ. *Philologus* XXIV S. 193—226, Dr. CHR. E. LUTHARDT. *Die Antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung* u. s. w. 1887, Dr. K. LOESCHHORN. *Ethische Studiën* 1892 en *De notione Dei Aeschylea et patrum ecclesiasticorum* 1892, LEOPOLD SCHMIDT. *Die Ethik der alten Griechen*, THEOBALD ZIEGLER. *Die Ethik der Griechen und Römer* 1886, KÖSTLIN. *Die Ethik des klassischen Altertums*, HOEKSTRA. *Geschiedenis van de zedenleer* I bl. 267—400, II bl. 1—116).

2. **De oudste wijsgeeren der Grieken.** Men kan het zedelijke leven beschouwen als streven naar het hoogste goed, of als zelfbepaling naar eene vaste norma, of als vervulling van bepaalde plichten. Het een zoowel als het ander is voor nadere bepaling en onderscheiding vatbaar. Het hoogste goed kan al dan niet eene godsdienstige kleur dragen,

de regel waarnaar de zelfbepaling geschiedt kan al dan niet met Gods wil worden in verband gesteld, en in de vervulling van plichten kan al dan niet de gemeenschap boven de individuën gesteld worden. De zedekunde der Grieken legde nadruk op de idee van het hoogste goed en diensvolgens op de deugd, als waarin de mensch der volkomenheid deelachtig wordt waarin het hoogste goed wordt verwerkelijkt. Zij dachten daarbij aan het *εὖ πράττειν* meer dan aan het *εὖ πάσχειν* (Fr. Paulsen. *System der Ethik* 2[te] Aufl. S. 24), en als zij spraken van *εὐδαιμονία* hadden zij het oog niet zoo zeer op eenen (subjectieven) bewustzijnstoestand, als wel op eene voorstelling volgens welke het (objectieve) levenslot door eenen goeden *δαίμων* werd toebeschikt.

Op Pythagoras moet volgens den schrijver van de op naam van Aristoteles gestelde *Ἠθικὰ μέγαλα* gewezen worden als den eersten Griekschen moralist. Evenals in de Godsleer (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 30 onder 7) schijnt hij ook in de zedeleer het *getal* van hooge waarde te hebben geacht met het oog op de harmonie, welke bij hem als grondslag gold zoowel van het individuëele als van het sociale leven. De door Jamblichus overgeleverde *χρυσᾶ ἔπη* en *ἱερὰ ἀποφθέγματα* zijn waarschijnlijk oudtijds onder den naam van *ὑποθῆκαι* of *παραινέσεις* bekend geweest (Jules Nicole. *Un traité de morale payenne Christianisé.* Étude sur un abrégé du commentaire d'Hierocles. Manuscrit Grec de la bibliothèque de Genève 1892). In den kring der Pythagoreërs (Rothe. *Theol. Ethik* IV S. XXIII), waarin ook vrouwen werden opgenomen, was de *κάθαρσις* en de *ἄσκησις* als middel om tot de *εὐταξία* en daardoor tot de *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* en het *ὁμιλεῖν τῷ θεῷ* te komen in hooge eer. Met Pythagoras kwam Heraklitus in de opvatting van het zedelijke overeen, als zijne uitspraak: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη* in dezen zin moet worden verstaan dat de deugd de bezonnenheid is, welke gehoorzaamheid in zich sluit aan den algemeenen regel. Het geldt dus hier de behoefte aan vastheid welke overigens in de wereld, waarin *πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει,* te vergeefs zou worden gezocht. Had men recht aan iets zuiver-geestelijks te denken, als Heraklitus van den *κοινὸς λόγος* spreekt, dan zou

inderdaad het begrip van zedelijke orde hier te vinden zijn. Hoogst waarschijnlijk heeft echter deze natuur-philosoof daaraan niet gedacht (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 30 onder 2).

Over de beteekenis van Demokritus voor de zedekunde wordt verschillend geoordeeld. Zijne atomistische wereldbeschouwing was weinig geschikt om hem te leiden tot diepe opvatting van het zedelijke leven. Het *ὀρθῶς πράττειν* is volgens hem plicht gelijk ook het *εὖ λογίζεσθαι* en het *καλῶς λέγειν*. In *τέρψις* en *ἀτερπίη* zoekt hij het motief der handeling, maar wel weet hij tusschen lager en hooger genot te onderscheiden. De wijze kiest edel genot en in de *ἀμαθίη τοῦ κρείσσονος* ligt de kracht der zonde. Zijne meening, dat wij enkel de wet van het goede leeren kennen en niet het goede zelf, heeft medegewerkt om wat *νόμῳ* en wat *φύσει* goed is te leeren onderscheiden (P. Natorp. *Die Ethica des Demokritos.* Text und Untersuchungen 1893).

3. **Sokrates.** De strijd der wijsgeerige scholen op physisch terrein had geleid tot twijfel omtrent het objectief recht der waarheid. Deze twijfel werd door de *Sophisten* ook op zedelijk gebied overgebracht, en met name door Protagoras werd de leer verkondigd dat de mensch de maatstaf is van alle dingen, zoodat ook eigenlijk *goed* en *kwaad* niet naar eigen aard (*φύσει*) kan worden bepaald, maar afhankelijk is van subjectieve verhoudingen, door de wet (*νόμῳ*) aan te wijzen. In dezen staat van zaken moest wel, wie de zedelijke orde wilde handhaven zich gedrongen gevoelen, den mensch zelven te ondervragen omtrent het recht zijner persoonlijke zedelijke overtuigingen. Reeds hadden de *Sophisten* geleerd, dat alle zedelijke en politieke evenals technische vaardigheid (*ἀρετή*) door onderricht wordt verkregen, en Sokrates volgde dat spoor, als hij uitging van de meening: *οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει* en dienovereenkomstig als leeraar der deugd optrad bepaaldelijk met het doel om den wijze te vormen, aan wien de burgers van Athene met goed vertrouwen de leiding en het bestuur van den Staat zijns inziens konden opdragen. Volgens Sokrates rustte de deugd op redelijk inzicht. Hij meende, dat wat in het *denken* waarheid is in het *handelen* als deugd optreedt. Het goede is bij hem het doeltreffende, waarop het

νόμιμον gericht is in zijn tweevoudig karakter van burgerlijke en zedelijke wet. Als grondslag (*κρηπὶς*) van alle deugd beschouwt hij de *ἐγκρατεία*, welke hij intusschen niet in ascetischen zin opvat. Het *γνῶθι σεαυτὸν* moet leiden tot het *σωφρονεῖν*, en in het licht van dit begrip stelt Sokrates niet enkel de *σωφροσύνη*, maar ook de *δικαιοσύνη* alsmede de *εὐσέβεια*, welke den Goden geeft wat hun toekomt. Alles kan volgens hem tot éénen eisch, dien der *σοφία* worden herleid. De *Cyrenaeische* en de *Cynische* school hebben op zeer onderscheiden wijze denkbeelden van Sokrates in toepassing gebracht. Over het persoonlijk zedelijk karakter van Sokrates wordt (A. Wuttke. *Handbuch der Christlichen Sittenlehre* I) evenals over zijne beteekenis als wijsgeer (C. B. Spruijt in de: *Gids* Maart 1882) ongelijk geoordeeld. Niet zonder recht wordt de aanvang der Grieksche moraal-philosophie met zijn naam verbonden, al is door hem geen eigenlijk zedekundig stelsel geleverd (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 30 onder 8).

4. **Plato.** De vraag naar den aard van het zedelijke leven wordt door Plato in verband met zijne ideeën-leer (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* § 30 onder 9) op tweeërlei wijze beantwoord. Ongetwijfeld leefde in zijn ziel — hoe het ook zij met de echtheid der dialogen, voor zoover deze betwistbaar is — de gedachte, dat de aanschouwing van de *ἰδεὰ τοῦ ἀγαθοῦ* zedelijke beteekenis heeft in zoover door haar de zinnelijke lust kan wijken uit het hart. Maar ook wordt de eisch der zedelijkheid hierin gesteld, dat die idee van het goede in het leven worde verwerkelijkt ter bevestiging van orde en recht. Aan welke van deze voorstellingen ook de voornaamste plaats moet worden toegekend in Plato's stelsel, duidelijk is, dat het zedelijke door hem met metaphysica in verband wordt gesteld. Op de *kennis* van deze idee van het goede komt het dus bij hem allereerst aan. Maar het intellectualisme wordt hier ter zijde gedrongen door de overtuiging, dat de kennis de deugd niet waarborgt, dewijl tegenovergestelde invloed op den mensch krachtig kan werken ten kwade. De Staat moet aan de zedelijkheid vastheid geven en kan dat doen door de besten onder zijne burgers. Slechts weinigen bereiken het standpunt, waarop men staan

moet om anderen te kunnen leiden, zoodat de echte en reine zedelijkheid bij Plato een aristokratisch karakter krijgt. Nevens de *σοφία*, de *ἀνδρεία* en de *σωφροσύνη* wordt door hem de *δικαιοσύνη* als hoofddeugd geëerd en het karakter der deugd wordt aangeduid als te liggen in de heerschappij van de *ψυχὴ λογιστικὴ* over de *ψυχὴ ἄλογος*, welke laatste zich kenmerkt door *τὸ ἐπιθυμητικόν*, waarin de kracht van lagere begeerten schuilt. Terwijl de *ψυχὴ λογιστικὴ* door haren *νοῦς* aan den *κόσμος νοητὸς* deel heeft, en de *ψυχὴ ἄλογος* in hare *ἐπιθυμίαι* met den *κόσμος ὁρατὸς* verwant is, vindt Plato in *τὸ θυμοειδές* eene verbinding van beide werelden. In den strijd dien de rede met de *ἐπιθυμίαι* te strijden heeft staan de hoogere elementen van het *ἐπιθυμητικὸν* aan hare zijde. Men schijnt wel te mogen aannemen, dat de ascetische neiging van Plato niet enkel haar grond had in zijn anthropologisch dualisme met daarmede verbonden voorstelling aangaande het vóórbestaan en de onsterfelijkheid der ziel, maar ook samenhing met ervaringen van zijn leven (Fr. Paulsen. t. a. p. S. 33).

5. **Aristoteles.** Onder den veelsoortigen arbeid van Aristoteles op het gebied der wijsbegeerte (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 30 onder 10) wordt terecht hooge lof toegekend aan de denkbeelden welke hij ontwikkelde in de *'Ηθικὰ Νικομάχεια* en die ook in andere werken, op zijn naam gesteld, worden gevonden. De „ethiek" heeft aan hem meer dan haar naam te danken. Terwijl hij de plichtenleer in de *Politica* behandelt, kan overigens zijn zedeleer beschouwd worden als leer der deugd, opgevat als het hoogste goed. Op het voetspoor van Plato onderscheidt hij in den mensch *τὸ ἄλογον* en *τὸ λόγον ἔχον*, welk laatstgenoemd element zich bezig houdt met *τὸ ἐπιστημονικὸν*, maar ook met *τὸ βουλευτικὸν*, dat verband houdt met de *ὄρεξις*, waarin *τὸ ἄλογον* werkzaam is. In den samenhang van de *ὄρεξις* en de *βούλησις* wordt alzoo de band gelegd tusschen het „redelijke" en het „redelooze" in den mensch. Om de ethiek van Aristoteles wèl te verstaan, is het noodig nauwkeurig te letten op zijn opvatting omtrent het hoogste goed, dat hij *εὐδαιμονία* noemt (Prof. van der Wijck. *Over het begrip der εὐδαιμονία bij Aristoteles* in: Verslagen der

K. Acad. van Wet. afd. Letterkunde 2de Reeks Deel XII). Dat in de zedelijk-goede handeling het lustgevoel zich bevredigd moet gevoelen, staat hier op den voorgrond, en het gaat niet aan met minachting van Aristoteles' eudaemonisme te spreken, alsof hierbij aan genot in lageren zin te denken zou zijn. Tusschen het *ἄριστον*, *κάλλιστον* en *ἥδιστον* moet in dit gedachtenverband volstrekte samenstemming worden aangenomen.

Merkwaardig is bij Aristoteles de onderscheiding van de „dianoëtische" en de „ethische" deugd. De laatste is eigenlijk niet meer dan de legale deugd en wordt daarom ook als plichtenleer in de *Politica* behandeld. Het hoogste heil ligt eigenlijk in het *denken*, waarin de rust gevonden wordt, waarom het ten slotte bij elke handeling te doen is (*ἀσχολούμεθα ἵνα σχολάζωμεν*). Ver boven de *φρόνησις* als praktische wijsheid staat de *σοφία*, waarin het *θεωρεῖν* werkzaam is. Maar het is slechts weinigen gegeven in deze sfeer te vertoeven en dus de *ἀρετὴ διανοητική*, die door onderwijs wordt verkregen, in beoefening te brengen. Gelukkig is de *ἀρετὴ ἠθική*, die door oefening en gewoonte verkregen wordt, in breederen kring te vinden. Deze laatste wordt met toepassing van den regel, dat men al doende leert, van lieverlede tot hebbelijkheid (*ἕξις*). De vraag, hoe deze deugd ontstaat, wordt door Aristoteles niet beantwoord.

In het algemeen bestaat volgens hem de *φρόνησις* in het maat houden bij doen en laten. Men zou soms meenen bij Aristoteles de leer der *Sophisten* terug te vinden, volgens wie 's menschen subjectief oordeel de maat in het zedelijke leven bepaalt. Blijkbaar is het zijne bedoeling niet de grens tusschen goed en kwaad in objectieven zin uit te wisschen. Intusschen schijnt men wel te moeten aannemen, dat de noodige klaarheid en vastheid van begrip ook hier evenals in de opvatting van de *μεσότης* en het *τέλος* soms gemist wordt. Het valt niet moeielijk in te zien, dat leemten en gebreken in de zedekunde van Aristoteles samenhangen met den aanleg zijner ethiek, waarbij de metaphysica is buitengesloten. De volstrekte waarde van het *zedelijke* — ook als het zijn moet tegenover het *zinnelijke* — wordt door hem niet voldoende erkend.

Ook was hem niet duidelijk, dat zinnelijk goed wèl voorwaarde van geluk kan wezen, al vormt het geen bestanddeel daarvan.

Men vindt bij dezen wijsgeer de deugden, die hij in de plichtenleer behandelt, niet in systematischen vorm verbonden, maar wel heeft hij de deugd, in subjectieven zin genomen, met haar tegendeel — de ondeugd — in graden verdeeld. Volgens zijne meening is de Staat geroepen het geluk zijner burgers, dat zonder deugd niet denkbaar is, te bevorderen en daartoe van zijn gezag gebruik te maken (LUTHARDT. *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums* 1867, Mad[e] JULES FAVRE. *La morale d'Aristote* 1889, Dr. LAMBERT FILKUKA. *Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles* 1895, HARTENSTEIN. *Ueber den wissenschaftlichen Werth der Ethik des Aristoteles*).

6. **Epikurus.** Zoowel de persoon als de leer van EPIKURUS wordt inzonderheid op het gebied des zedelijken levens niet zelden onjuist beoordeeld (G. H. LAMERS. *De wetenschap van den Godsdienst* II § 30 onder 11). Volgeling van DEMOKRITUS (zie onder 2), met wiens meeningen hij door NAUSIPHANES werd bekend gemaakt, werd hij tevens aangetrokken door aanhangers van de *Cyrenaeische* school (zie onder 3). Zijne atomistische zienswijze was niet geschikt om hem te leiden tot de erkenning van een objectief doel in de zedelijke wereld. Veeleer lag het voor de hand, dat hij door lustmotieven het zedelijk leven liet beheerschen. Intusschen mag het feit, dat hij het eerst — naar het schijnt — het woord *σάρξ* gebruikte ter aanduiding van het lichaam of ook de verheffing van de *ἡδονή* in den kring zijner leerlingen ons niet doen denken, dat hij lager zingenot door woord of voorbeeld aanbeval. Voor zoover wij juiste kennis omtrent zijne denkbeelden kunnen putten uit de fragmenten die ons betreffende zijn onderwijs bewaard zijn gebleven, mogen wij aannemen, dat de overweging bij hem grooten invloed uitoefende, volgens welke het gevoel van lust en onlust ons tot handelen drijft bij — op atomistisch standpunt geenszins bevreemdende — erkenning van eene volstrekte wilsvrijheid. Begeerlijk scheen hem boven alles de *ἀταραξία* en *ἀπονία*, welke hij ook aan de volksgoden toekende.

Maar de *φρόνησις* moet naar zijne meening den aard en de maat der *ἡδονὴ καταστηματικὴ* bepalen, voor welke alle onbetrouwbare en voorbijgaande *ἡδονὴ ἐν κινήσει* moet wijken. Het is meer vrijheid van onlust, dan wel begeerte naar lust die hier in aanmerking moet komen. Het is veeleer een negatief, dan een positief beginsel, dat EPIKURUS in zijne zedeleer leidde, al kan men hier verfijnd egoïsme als drijfkracht erkennen (RUDOLF HIRZEL. *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften* I S. 134, F. A. LANGE. *Geschichte des Materialismus* 3e Aufl. I S. 152, GUYAU. *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*).

7. **De Stoïcijnen.** De zedeleer der Stoïcijnen had haren grondslag in de Cynische wijsbegeerte (zie onder 2). Wie de zedekunde dezer wijsgeerige school wil leeren kennen, moet vooraf op hare *logica* en hare *physica* acht geven, al werden door sommigen uit haar midden — als ARISTO — deze wetenschappen tegenover de *ethica* hetzij als waardeloos, hetzij als onbereikbaar beschouwd. Bepaaldelijk de *physica* van HERAKLITUS (zie onder 2) had grooten invloed op de Stoïcijnsche philosophie. De meening der Cynische wijsgeeren, dat de beschaving telkens nieuwe behoeften schept en dus door den wil om overeenkomstig de natuur te leven, moet worden teruggedrongen, viel hier in vruchtbaren bodem. De vraag, of ZENO (volgens DIOGENES LAERTIUS) dan wel KLEANTHES (volgens STOBAEUS) het eerst op het „naturae convenienter vivere" als eisch des zedelijken levens heeft gewezen, heeft betrekkelijk weinig belang. Van meer gewicht is de vraag, of men hierbij aan zuiver-pantheïstische opvatting te denken heeft, dan wel aan eene voorstelling die alleen past bij waardeering van het transscendent karakter der zedewet (JODL. *Geschichte der Ethik* I S. 27). Streng wordt in deze school het onderscheid tusschen *goed* (als het *honestum*) en *kwaad* gehandhaafd. Wat daartusschen ligt is *ἀδιάφορον*, waarbij intusschen ook weer krachtens de voorliefde der Stoïcijnen voor waardebepaling (*ἀξία*) onderscheid werd aangenomen, zoodat zij van *ἀδιάφορον* in ruimeren en in engeren zin meenden te kunnen spreken. In de deugd zelve, die zij niet als *ἕξις* maar als *διάθεσις* wilden beschouwd zien,

lieten zij geen onderscheiding toe. Omdat zij meenen dat de *wil* de *kennis* volgt, plaatsen zij in den trant van SOKRATES de *φρόνησις* vóór de *σωφροσύνη*, de *δικαιοσύνη* en de *ἀνδρεία*, die allen eigenlijk bij hen als *θεωρήματα* gelden, uit de *φρόνησις* voortgevloeid. Zij ontkennen echter niet, dat door *ἄσκησις* ook nog andere deugden te verkrijgen zijn.

Bijzonder verdient op de aandacht te worden gelet welke de Stoïcijnen aan het *plicht*begrip wijdden. De plicht wordt als één en ondeelbaar beschouwd (*κατόρθωμα*), en over de eischen van *τὸ καθῆκον* wordt meestal door de Stoïcijnen streng rigoristisch geoordeeld, al schijnt in den aanvang dezer school ook wel eene andere richting gevolgd te zijn. Over het algemeen trad wat ARISTOTELES *ethische* deugd noemde, bij de *Stoïcijnen* sterk op den voorgrond. De *peripatetische* beginselen blijken de *Stoa* gedurig te leiden. Het geluk of het lustgevoel, dat de deugd als haar natuurlijk gevolg vergezelt, wordt door de Stoïcijnen als *χαρὰ* aangeduid, waarvoor zij geenszins onverschillig zijn, al weigeren zij haar tegendeel op zich zelf kwaad te noemen. Wat enkel de waarde van den toestand, niet van den persoon vermindert, wordt door hen niet onder het kwade gerekend (P. G. WEIGOLDT. *Die Philosophie der Stoa. Nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen* 1883, Mad[e] JULES FAVRE. *La morale des Stoiciens* 1887, Dr. ADOLF DYROFF. *Die Ethik der alten Stoa* 1897, PAUL KEPPLER. *Das Problem des Leidens in der Moral* 1894).

8. **Het einde der oude wijsbegeerte.** Het *scepticisme* heeft zich — vooral bij PYRRHO — ook op zedelijk gebied aan de *ἀφασία* en de *ἐποχὴ* gehouden. Voor de ontwikkeling van zedelijke beginselen was hier evenmin als voor den ernst van zedelijke overtuigingen iets te verwachten. Anders was het met het mysticisme der *Neo-platonici*, bepaaldelijk met PLOTINUS, in wiens „Enneaden" ook het zedelijke leven ter sprake komt. Volgens PLOTINUS is geluk het doel van elk streven, en als middel daartoe treedt de deugd op, waarin de ziel zich vertoont in haren schoonen staat. In haar wordt het volkomen leven van den *νοῦς* openbaar. De *ἀρετὴ διανοητικὴ* van ARISTOTELES komt bij de mannen dezer richting weer in eer, terwijl overigens Platonische denk-

beelden — ook omtrent de vier hoofddeugden — hier worden uitgewerkt. In de *ἔκστασις*, waarin het denken bezwijkt, wordt het hoogste geluk (*εὐπαθεία*) genoten. De Romeinen, die de erfenis der Grieksche wijsbegeerte aanvaardden, hebben òf EPIKURUS of ZENO meerendeels gevolgd, voor zoover zij niet in eclecticisme ook op zedekundig terrein hun heil zochten. In verband met EPIKURUS moet vooral op TITUS LUCRETIUS CARUS worden gelet (Dr. WOLTJER. *Lucretii philosophia cum fontibus comparata* 1877). De *Stoïcijnsche* beginselen werden verkondigd door PANAETIUS en door POSIDONIUS, den leermeester van CICERO, vooral door EPICTETUS en SENECA. Ook CICERO ging van Stoïcijnsche beginselen uit, al heeft hij in zijn: *De finibus bonorum et malorum* kritiek op de *Stoa* geleverd en in menig opzicht de lijn der „academici" gevolgd (STEIN. *Geschichte des Platonismus* II S. 250). Op vele punten was zeker zijne kennis omtrent de stelsels der verschillende scholen gebrekkig, maar voor de behandeling van zedelijke vraagstukken heeft hij vooral door zijn: *De officiis* (FR. BRANDSCHEID. *Ethik. Zu Cicero „von den Pflichten"* 1895) formeel groote beteekenis gehad. Heeft men het oog op het materiëele deel der zedekunde, dan moet de arbeid van MARCUS AURELIUS hoog worden geroemd (BARTHELÉMY ST. HILAIRE. *Pensées de Marc-Aurèle traduites et annotées*), gelijk ook de werkzaamheid van PLUTARCHUS, die tegen het zedelijk optimisme der Grieksche philosophie in verzet kwam en op de onmisbaarheid van den Godsdienst — bepaaldelijk voor den Staat — met nadruk wees.

---

§ 3.

De zedekunde in de Christelijke oudheid.

Onmiskenbaar is de invloed, door de oude wijsbegeerte ook op de wetenschap van het zedelijke leven in het Christendom uitgeoefend van het oogenblik af, dat de zedelijke beginselen, in de Schriften des Ouden en des Nieuwen Verbonds nedergelegd, wetenschappelijk werden bearbeid. Intusschen bleek duidelijk dat inderdaad een nieuw beginsel in de wereld was opgetreden. Reeds in het oude Israël was voldaan aan den eisch dien de klassieke oudheid in haar laatste tijdperk met nadruk stelde. De Godsdienst drukte in Israël zijnen stempel op de zedelijkheid, en de wijsheid die zich hier deed hooren bleef verre van de hooghartigheid der Grieksche wijsgeeren en zocht zedelijk heil — op lager en hooger standpunt — in de gehoorzaamheid aan den heiligen wil van God. Van zedekundige studiën was hier geen sprake, maar de grondslag eener zedeleer werd hier gelegd, die in het Christendom niet ter zijde behoefde te worden gesteld, al bleek zij voor volmaking vatbaar. Ook de schrijvers van de boeken des Nieuwen Verbonds waren niet geroepen tot zedekundigen arbeid, maar de beginselen, door Jezus gepredikt, zijn door hen in onderscheiden trant in toepassing gebracht op zoodanige wijze, dat men met recht

kan beweren hier de grondslagen te vinden waarop nog altijd de Christelijke Theologie hare zedeleer kan bouwen. Het moge ook al soms blijken dat het niet gemakkelijk is met het oog op de zedelijke vraagstukken die ons tegenwoordig bezig houden een beslist antwoord te geven op de vraag, welke houding door JEZUS — te oordeelen naar wat de Evangelische geschiedenis ons leert — tegenover de maatschappelijke nooden van dezen tijd zou worden aanbevolen, men kan toch kwalijk ontkennen, dat in de boeken des Nieuwen Verbonds beginselen gesteld zijn die, èn op zich zelf beschouwd èn in onderling verband, van de hoogste waarde zijn ook in de hedendaagsche zedekunde, te meer, dewijl zij hier in een persoonlijk ideaal zijn verwerkelijkt.

Het moge overigens al moeielijk zijn een scherpe grens te trekken tusschen wat te vinden is in de boeken des Nieuwen Verbonds en wat voorts buiten dezen kring in de oud-christelijke letterkunde ons wordt aangeboden, zeker is het, dat op zedelijk gebied bij de *Apostolische Vaders* en de oude *Apologeten* reeds een en ander wordt aangetroffen dat, hoewel misschien met recht af te leiden uit uitspraken van Nieuw-Testamentische schrijvers, den weg heeft gebaand tot meeningen en handelingen die niet in overeenstemming zijn met wat JEZUS zelf sprak en deed. In den *Pastor* van HERMAS treden ascetische neigingen te voorschijn van bedenkelijken aard, en dat het terrein der zedelijke vrijheid door kerkelijke willekeur bedreigd werd, bleek reeds in de brieven van IGNATIUS. Ook werd nu en dan, als door ATHENAGORAS en JUSTINUS MARTYR, een zedelijke overmoed gekweekt, waartegen de *disciplina* of boeteleer reeds op de Synoden van

Elvira (305), *Ancyra* (314), *Arelatum* (314) en *Nicea* (325) had te getuigen.

De zedeleer der kerkvaders is zeer verschillend beoordeeld. In de vorige eeuw werd over hare waarde tussschen BARBEYRAC en CEILLIER strijd gevoerd. Het is volstrekt noodig, dat ook hier onderscheidenlijk op de onderling onderscheiden leeraren van het Oosten en Westen gelet worde. Menigeen stond onder den invloed van de Grieksche wijsbegeerte en wel eens werd reeds destijds in naam van Christus geleerd wat eigenlijk van elders herkomstig was. Ook werd wel eens heil gezocht in te scherpe tegenstelling tegen het algemeen cultuur-leven des tijds. Cynische wereldverachting trad soms in de plaats der echt-christelijke zelfverloochening. In eene rigoristische zedeleer trachtte men zich te vrijwaren tegen zedelijk gevaar. Vasten en coelibaat vonden bijval. In ketterij werd de hoofdbron van zedelijk kwaad gezocht. Ook mannen als GREGORIUS van *Nazianze* en CHRYSOSTOMUS roemden het monnikenleven, dat door CASSIANUS en BENEDICTUS van *Nursia* op vasten grondslag geregeld werd in het Westen. De bedenkelijke onderscheiding tusschen *peccata mortalia* en *venialia* kwam op, en het getal der hoofdzonden werd o. a. door CASSIANUS en GREGORIUS den *Groote* bepaald.

In het Oosten werd naar Stoïcijnschen trant vooral door CLEMENS ALEXANDRINUS en ORIGENES het zedelijke als gezindheid opgevat. De moraal der Stoïcijnen is intusschen misschien ook te herkennen, waar als door BASILIUS en GREGORIUS van *Nazianze* onderscheid werd gemaakt tusschen de „praecepta" en de „consilia evangelica". Op deze wijze werd de leer van de dubbele deugd gevestigd, waardoor de zedekunde in het

Christendom op een dwaalspoor geleid werd en het zedelijke leven in zijnen eenvoud gevoelig werd aangetast.

In het Westen werd inzonderheid door den invloed van TERTULLIANUS en CYPRIANUS de daad meer dan de gezindheid op den voorgrond gesteld in de zedekunde, en diensvolgens is hier voor het materiëele meer dan voor het formeele gedeelte van de wetenschap des zedelijken levens winst te verwachten. Ook hier bleek reeds spoedig dat bij de ontwikkeling der hiërarchie de onderscheiding van de „virtus perfecta" tegenover de „virtus media" bedenkelijk was voor de zuivere opvatting van het zedelijke leven in het Christendom. In den zedekundigen arbeid van AMBROSIUS, naar CICERO's model ingericht, treedt de deugd van den clericus op als de vervulling van den eisch van het echt-zedelijke, terwijl de hoofddeugden van PLATO van lagere orde worden geacht. In HIERONYMUS vond het stelsel der monnikenmoraal, dat intusschen niet onbestreden bleef, een krachtig pleitbezorger en het was geen geringe verdienste van AUGUSTINUS dat men door hem werd gewaarschuwd tegen het gevaar dat de kerkelijke zedelijkheid bedreigde. In de aanbeveling van de *theologische* deugden — zoo als het later heette — nevens de vier hoofddeugden, had hij een middel om de zedeleer te leiden op beter pad, al werd ook hierdoor de juiste onderscheiding van godsdienstig en zedelijk leven in gevaar gebracht. Door AUGUSTINUS zijn ook tegenover PELAGIUS echt-christelijke denkbeelden op zedelijk gebied bepleit. Diepe ernst werd door hem gekweekt, slechts al te zeer ook in lateren tijd door de Kerk, al volgde zij zijn leer, op menig punt verzaakt. In het Oosten en in het

Westen werd het geheel der zedelijke vraagstukken eenerzijds door JOHANNES DAMASCENUS, anderzijds door ISIDORUS HISPALENSIS op verdienstelijke wijze samengevat.

1. **Ter inleiding. De zedeleer in Israël.** Werd het zedelijk optimisme dat de klassieke oudheid beheerschte reeds door sommigen in den laatsten tijd der Grieksche wijsbegeerte weêrsproken, in Israël bestond van oudsher eene zienswijze betreffende de zonde waardoor dergelijke houding werd uitgesloten. Aan zedekunde dacht Israël niet maar de zedeleer was op zoodanige wijze met den Godsdienst verbonden, dat hier het zedelijke leven op eigenaardigen grondslag gevestigd was. De „tien woorden" waren wèl geschikt om het volk zedelijk te verheffen. God werd hier niet slechts als bewaker van het recht beschouwd, maar trad zelf naar het algemeen gevoelen van „Mozes en de Profeten" als wetgever op. Door de verbonds-idee — al heeft men daarbij niet aan wederzijdsch contract, maar veeleer aan een daad van Gods liefde te denken — werd intusschen lichtelijk de volkstrots gestreeld ten nadeele van rein en eenvoudig zedelijk leven, dat ook bovendien bedreigd werd door het feit, dat verplichtingen van zeer onderscheiden rang gelijkelijk werden aangedrongen door een en hetzelfde godsdienstig motief. Hoe hoog dit motief ook te waardeeren zij, het kan niet worden ontkend, dat in verband daarmede de vergeldings-idee krachtig optrad, waardoor de zedeleer een sterk-eudaemonistisch karakter aannam, dat slechts ten deele week toen de verbonds-betrekking in inniger zin van huwelijkstrouw werd opgevat. Onder den invloed der priesters, die voor ceremonieele zedelijkheid ijverden, werd wel eens tusschen Godsdienst en moraal een breede kloof gevestigd. De profeten hebben niet weinig bijgedragen om de zedelijkheid op hooger peil te brengen en door den arbeid der literarische kritiek is het duidelijk geworden, dat bepalingen van humanitairen aard, die van zeer verschillend standpunt getuigen, in een en denzelfden schriftbundel zijn samengebracht. Deze kritiek is dikwerf rechtstreeks in de waardeering van de zedelijke idee in Israël betrokken als o. a. voor zoover het

geldt de echtheid der redenen van ELIHU in het boek *Job*, of de vraag naar den invloed van EPIKURUS' leer op *Koheleth*, of ook in het algemeen van Grieksche wijsbegeerte op de leer van het juiste midden zoowel in *Koheleth* als in het boek der *Spreuken*. Dat Griekenland ten minste in lateren tijd invloed kreeg op het Jodendom is zeker. Tegenover het formalisme, dat in verband met fanatisme na de ballingschap heerschte, was deze inwerking van Grieksche zijde van groot belang. Men meene echter niet, dat FLAVIUS JOSEPHUS altijd het juiste licht werpt op de richtingen en partijen onder de Joden, als hij verschil in theologische of eschatologische vraagstukken uit verschillend wijsgeerig inzicht verklaart. Eerst in Alexandrië hebben de Joden zich aan wijsgeerigen arbeid gewijd. Ook de *Esseners* moeten (met GEIGER, GRÄTZ, LUCIUS) als echt-Joodsch worden beschouwd. Over de *Therapeuten* kan nog altijd na de kritiek waaraan GRÄTZ en LUCIUS PHILO's *de vita contemplativa* onderwierpen verschillend worden geoordeeld. In *Judith* en *Tobit*, alsmede in *Jezus Sirach*, is het Jodendom ook nog min of meer zuiver aan het woord. Anders is het in het boek der *Wijsheid*, waarin de vier hoofddeugden van PLATO worden overgenomen. In PHILO treedt de Grieksche geest eerst krachtig te voorschijn, al moet met ZIEGLER tegenover ZELLER ook het Joodsch karakter in zijn philosophie worden erkend, zoowel waar hij op zijne wijze voor de ascese pleit, als waar hij in het zedelijke leven meer waarde hecht aan wat de mensch van nature bezit, dan aan onderricht of oefening (DE WETTE. *Christliche Sittenlehre* II—I en *Lehrbuch der Chr. Sittenlehre und die Geschichte derselben* S. 53 u. s. w., WUTTKE. *Handbuch der Christlichen Sittenlehre* I, GASS. *Geschichte der Christlichen Ethik* I, ZIEGLER. *Geschichte der Christlichen Ethik*, THOMA. *Geschichte der Christlichen Sittenlehre in der Zeit des N. T.*). Voorts kunnen behalve de geschiedkundige werken o. a. van MAX DUNCKER, GRÄTZ, EWALD, NEANDER, HAUSRATH, HITZIG, JOST, GFRÖRER en ZELLER en de geschriften over de *theologie des O. V.* als van SCHULTZ en OEHLER met vrucht geraadpleegd worden WOLFF. *Die philonische Ethik.* Phil. Monatshefte XV, FRANKEL. *Zur Ethik des jüd.-Alex. Philosophen Philo* in zijne: Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des

Judenthums 1867, SIEGFRIED. *Ueber die dem Philo von Alexandrien zugeschriebene Schrift „vom beschaulichen Leben"* in: Prot. Kirchenzeitung 1896 n⁰. 42, HOEKSTRA. *De ontwikkeling van de zedelijke idee in de geschiedenis* en *Geschiedenis van de Zedenleer* I bl. 172—266, BRUCE. *The ethics of the old Testament* 1895 en LAZARUS. *Die Ethik des Judenthums* 1898).

2. **De zedeleer in de boeken des Nieuwen Verbonds.** In den persoon van JEZUS ziet de Christen het ideaal der zedelijkheid verwerkelijkt. Hij heeft deze overtuiging, die met het „geloof in Christus" rechtstreeks samenhangt, te verdedigen tegenover wijsgeerig en historisch bezwaar. De dogmatiek is meer dan de zedekunde in dezen apologetischen arbeid betrokken, waarbij het voor een groot deel ook op juiste exegese aankomt en niet weinig ook op de verhouding waarin men zich plaatst tot de vraag, in hoever het bij den tegenwoordigen staat der Nieuw-Testamentische kritiek mogelijk is een historisch beeld van JEZUS te schetsen. Het kan niet worden ontkend dat, waar de „Evangeliën" als bronnen voor de kennis van JEZUS' leven en den indruk dien dat leven gemaakt heeft op vriend en vijand worden aangenomen, op meer dan één punt moeielijk te zeggen is welke houding JEZUS tegenover zedelijke vraagstukken aannam, vooral als men daarbij denkt aan wat in de tegenwoordige zedekunde de aandacht trekt. Ten voorbeelde zij hier gewezen op de verhouding van JEZUS tot de Wet, waaromtrent men plaatsen als *Matth.* 5:21—28, 33—37, 43—44, 9:16, 15:11, *Mark.* 2:27 heeft te vergelijken o. a. met *Matth.* 5:18—19, 8:4, 23:3; op zijne houding ten aanzien van het huwelijk (*Matth.* 19 : 3—12), van de overheid en de tempelbelasting of staatslasten (*Matth.* 17 : 27, 22 : 16—21) en zijne uitspraken omtrent de vraagstukken die men tegenwoordig onder den naam van „sociaal vraagstuk" samenvat, waarbij tekstkritiek en exegese meer beteekenis hebben dan sommigen schijnen in te zien (*Matth.* 5:3 vergeleken met *Luk.* 6:20, *Matth.* 5:40, 42, 6 : 19, 24, 9 : 13, 19 : 21, *Mark.* 10:21, *Luk.* 9:58, 14:12—14, 16:19—31). Wat intusschen ook onzeker zij in de „zedeleer" van JEZUS, ongetwijfeld moet zijn onderwijs voor de zedekunde van onschatbare

waarde geacht worden door ieder die prijs stelt, ook in de wetenschap, op de handhaving van het beginsel, dat de godsdienstige grondslag hier niet gemist kan worden (*Matth.* 5 : 45, 7 : 16—18, 21, *Joh.* 13 : 15, 15 : 1—8) — dat de echte zedelijkheid in de liefde hare kracht vindt, meer dan in een juridisch begrip van wet of loon (*Matth.* 22 : 37—40 vergeleken met *Matth.* 7 : 12, *Luk.* 10 : 30—37) of in een ascetisch streven op zich zelf (*Matth.* 11 : 11, 18, 19) — dat 's menschen zedelijke waarde door zelfverloochening wordt verhoogd (*Matth.* 16 : 24—26) evenzeer als alleen langs dezen weg het „koninkrijk Gods" zijn deel kan worden, waarop JEZUS altijd den nadruk legt terwijl in deze Israëlietische idee door Hem het zedelijke met het godsdienstige wordt samengevat (*Matth.* 6 : 33) — dat de eisch der volmaaktheid zoowel in het algemeen als in het bijzonder (*Matth.* 5 : 48 vergeleken met *Luk.* 6 : 36) den mensch moet en kan gesteld worden, terwijl God (*Matth.* 19 : 26) mogelijk maakt wat anders in den zedelijken strijd (*Matth.* 7 : 13, 14, *Luk.* 13 : 24) te zwaar valt. Meent men idealisme in JEZUS' zedeleer te vinden, men bedenke daarbij dat dit eenerzijds pleit voor haar verheven karakter en anderzijds wèl geschikt is om de waarde van zijn persoon en zijne gemeenschap (*Matth.* 11 : 29, 30, *Joh.* 15 : 5) voor ons te verhoogen (ULLMANN. *Die Sündlosigkeit Jesu*, P. J. GOUDA QUINT. *De zondeloosheid des Heeren* 1862, O. FLÜGEL. *Die Sittenlehre Jesu* 1887, EUGEN EHRHARDT. *Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnisz zu den Messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein* 1895, A. RAU. *Die Ethik Jesu* 1899).

Wat PAULUS betreft, moet worden opgemerkt, dat waar o. a. gevraagd wordt hoe hij dacht over de vrouw, het huwelijk, de slavernij (1 *Kor.* 7 : 1—15, 29—40, 21) wèl degelijk met de uitkomsten van het historisch-kritisch onderzoek van de boeken des N. V. moet worden gerekend, maar dat het bij de bepaling van de zede*kundige* waarde van zijn optreden toch eigenlijk aankomt op uitspraken wier echt-Paulinisch karakter door slechts weinigen wordt betwist. Des te meer komt hier intusschen exegetisch verschil in aanmerking, dat slechts al te dikwerf met dogmatische opvattingen in verband stond. Terwijl PAULUS de aan-

wezigheid van zedelijk leven in den mensch in het algemeen in zinrijken trant (*Rom.* 2 : 14—15, 7 : 15—23) erkent, wordt door hem het echte zedelijke leven van den Christen in rechtstreeksch verband gesteld met den persoon van Christus en zijn werk. De hamartiologische en objectief-soteriologische beginselen van dezen Apostel liggen ten grondslag aan zijn beschouwing van 's Christens zedelijk leven (2 *Kor.* 5 : 17, *Rom.* 3 : 21—26, *Gal.* 2 : 16). De stellig-juridische opvatting van de beteekenis van Jezus' dood voor den Christen ontvangt min of meer eene zedelijke tint niet slechts door de voorstelling dat in dien dood ook het „vleesch", als concreete macht beschouwd, in zijne heerschappij is getroffen, maar ook door de gedachte aan eene wezenlijke eenheid van Christus en hen die in Hem gelooven (*Rom.* 6 : 3—4). Men kan uitnemende zedelijke lessen, als in *Rom.* 12—14, *Eph.* 5 en 6, *Col.* 3 en 4 te vinden zijn in systematischen samenhang, in hare volle waarde laten, ook al laat men niet onopgemerkt dat de sporen van de Joodsche opleiding van PAULUS hier en daar ook buiten den kring zijner soteriologische beschouwingen kunnen worden waargenomen (*Rom.* 2 : 6—10, 1 *Kor.* 15 : 32), waartegenover intusschen ook in ieder geval wel op plaatsen als *Rom.* 14 : 23 mag worden gelet. Men laat aan PAULUS' zedeleer geen recht wedervaren als men geen acht geeft op het verband tusschen zijne subjectieve en objectieve soteriologie, en als men haar met die van JEZUS zelf vergelijkt, moet wèl worden bedacht dat juist de moeielijkheid van het bereiken van het door JEZUS gestelde ideaal moest leiden tot de nauwe verbinding van den geloovige met zijnen Heer.

In de Apokalypse van JOHANNES treedt soms het Joodsch-Christelijke beginsel sterk op den voorgrond (14 : 13, 19 : 8). Elders in het N. T. wordt tegen ascese gewaarschuwd en tot praktischen arbeid opgewekt (*Coloss.* 2 : 16—23, 1 *Tim.* 4 : 8, 1 *Thess.* 4 : 11, 2 *Thess.* 3 : 10—12). Ongetwijfeld heeft verschil van voorstelling aangaande de nabijheid der *παρουσία* in deze en dergelijke dingen niet nagelaten invloed te oefenen. In den eersten brief van JOHANNES verdient H. 5 : 16 de aandacht. Ook op 1 *Petr.* 3 : 10 en 2 *Petr.* 1 : 3, 5 moet gelet worden. Maar inzonderheid komt hier de brief van JAKOBUS in aanmerking, die

wel een praktisch karakter draagt maar toch lijnen te zien geeft van niet geringe beteekenis voor de wetenschap van het zedelijk leven, als waar het geldt o. a. de waarde van den mensch 1 : 18, 3 : 9; 5 : 19, 20, de opvatting van de zonde (1 : 15, 4 : 17) en de voorstelling betreffende het geloof (2 : 1, 17—26). Ook hier is echter de juiste bedoeling van den schrijver soms niet dan met veel moeite door den exegeet te bepalen, zooals wat de beteekenis van de wet betreft (1 : 25, 2 : 12) en de verhouding van den schrijver tot armen en rijken (1 : 9—11, 2 : 1, 5, 6, 7, 5 : 2—6). Al moet worden toegestemd dat JAKOBUS den vollen rijkdom der Christelijke zedeleer niet ontplooit, toch kan menigeen het verwijt niet ontgaan, hem te laag te hebben geschat (A. THOMA. *Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des N. T.* 1879, O. PFLEIDERER. *Der Paulinismus* 1873, ERNESTI. *Die Ethik des Apostels Paulus* 3[te] Aufl. 1880, H. VON SODEN. *Die Ethik des Paulus* in: Zeitschr. für Theol. und Kirche II—2 (1892), PALMER. *Die Moral des Jakobusbriefes* in: Jahrb. für Deutsche Theol. X, P. A. RIEDEL. *De zedeleer van den brief van Jakobus vergeleken met de zedeleer van Jezus* 1875, H. JACOBY. *Neutestamentliche Ethik* 1899).

3. **De Apostolische Vaders en de Apologeten.** Het is niet moeielijk (b.v. met ZIEGLER t. a. p. S. 116) over het algemeen den goeden takt der oude Kerk te prijzen, die de hier bedoelde geschriften buiten den kanon liet. Lastiger is het deze „oud-christelijke letterkunde" in haar geheel nauwkeurig tegenover de „patristische" literatuur te bepalen (FR. OVERBECK. *Ueber die Anfänge der patristischen Literatur* in: SYBEL's historische Zeitschr. 1882). Met het oog op de zede*kunde* schijnt het min noodig op de perioden-indeeling van den oud-christelijken tijd — waaromtrent geen eenstemmigheid heerscht (STÄUDLIN, DE WETTE, WUTTKE, GASZ) — opzettelijk stil te staan. Van eigenlijk zedekundigen arbeid kan in de tweede evenmin als in de eerste eeuw des Christendoms worden gesproken. Wel bleek, dat onderscheidene opvattingen van het zedelijke leven werden gehuldigd. In den *Pastor van Hermas* treedt Joodsch-Christelijke ascese nevens werkheiligheid op den voorgrond (HOEKSTRA. *Geschiedenis van de Zedenleer* II bl. 126). Minder

is dit het geval in den brief van *Barnabas*, die met de διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν (door BRYENNIUS in 1883 bekend gewòrden) de beschrijving van de „twee wegen" (licht en duisternis — leven en dòod) gemeen heeft. Veel meer Paulinisch is 1 *Clemens*, waarin de Korinthiërs worden vermaand op den grondslag der overweging dat de Christen in deze wereld geroepen is door ἀγαθοποιία harmonie te bewerken. Daarentegen blijkt uit de „*brieven van Ignatius*" dat hiërarchische denkbeelden reeds gevaarlijk werden voor juiste waardeering van zedelijke feiten, die in den brief van *Polycarpus* beter tot hun recht komen, gelijk ook in den brief, aan *Diognetus* gericht (J. VAN GILSE. *Commentatio de Patrum Apostolicorum doctrina morali* 1833. HILGENFELD. *Die Apostolischen Väter* 1853).

Opmerkelijk is, dat in de geschriften van Apologeten, als ATHENAGORAS, JUSTINUS MARTYR, TATIANUS en MINUTIUS FELIX, zekere μεγαλοψυχία zich openbaart, die wel van hoog idealisme getuigt maar tegenover den eisch van ootmoed, die in de Schriften des N. V. gesteld wordt, iets bedenkelijks heeft. Inmiddels werden de Christenen geroepen op het gebied der leer zich te meten met het Gnosticisme, dat door zijn dualisme eenerzijds tot ascetisme, anderzijds tot libertinisme geleid werd, al heeft het ook, als in de *Pistis Sophia* (*Descripsit et latine vertit* SCHWARTZE 1851) geschiedde, bruikbare elementen aan de zedekunde geleverd. Het martelaarschap werd van lieverlede hoog geroemd, en de levensbeschouwing in verband met de verwachting der παρουσία was soms hoog gespannen. Bij de ervaring van de werkelijkheid, die niet altijd aan de verwachting beantwoordde, werd de noodzakelijkheid van de „disciplina" gevoeld, waarin de boeteleer werd voorbereid, die in lateren tijd menige kerkvergadering heeft bezig gehouden. Van zelf werd daardoor op eene onderscheiding van zonden gelet die voor de zedekunde niet zonder gevaar bleek te zijn.

4. **De kerkvaders.** Voor het historisch meer dan voor het wijsgeerig deel van de wetenschap des zedelijken levens heeft de studie der kerkvaders belang. Onder één gezichtspunt zijn zij in geen geval samen te vatten in de zedekunde, te minder, dewijl de oude vraag-

stukken van onderscheiden Grieksche scholen bij onderscheiden schrijvers uit het tijdperk der „Patristiek" terugkeerden. Het is even weinig aan te bevelen, met CEILLIER (*Apologie de la morale des Pères*) de moraal der kerkvaders in het algemeen te roemen als met BARBEYRAC (*De doctrina morali patrum*) haar met één veroordeelend vonnis te treffen. De omstandigheden waaronder de Christenen leefden oefenden invloed uit op hun zedelijk leven, en overeenkomstig daarmede werden ook de zedelijke voorstellingen der kerkleeraars gewijzigd. Dat soms het martelaarschap werd opgezocht, is even begrijpelijk als dat ketterij reeds vroeg als hoofdzonde beschouwd werd. Het oordeel over huwelijk, vasten en wat verder bijzonder op ascetisch gebied te noemen is, werd voor een goed deel bepaald òf door dogmatische voorstellingen bepaaldelijk wat de wederkomst van Christus betreft, òf door ervaringen betreffende heidensche ongebondenheid. Dat de zonde hier als rechtskrenking, dáár als zwakheid werd opgevat, stond in verband met Romeinsche of Grieksche beschouwingen, onder wier invloed men te gemakkelijker kwam te staan toen het Christendom in den Staat zijne plaats had verkregen. De opkomst van het monnikendom kan zeer goed — tegenover WEINGARTEN (*Der Ursprung des Mönchthums im nach-Constantinischen Zeitalter* 1877, zie ZIEGLER, t. a. p. S. 190) — uit het Christendom zelf worden verklaard, al wordt gaarne rekening gehouden met het feit dat ook buitenchristelijke invloed zich bij de regeling hiervan kan hebben doen gelden. Trouwens — bij het licht der tegenwoordige hiërographie — mag dit verschijnsel veilig als tamelijk algemeen worden aangemerkt in de geschiedenis van het godsdienstig leven der menschheid. Dat het beschouwende leven als deugd werd opgevat, is in het minst niet bevreemdend waar de Grieksche wijsbegeerte (zie § 2 onder 5) ingang vond, en dat het *coenobitisme* — tegenover het uit zijn aard voor regeling niet vatbare *anachoretisme* (*Dendrieten*, *Chamaeeuten*, *Kionieten*, *Stylieten*) — zoowel in het Oosten (PACHOMIUS, BASILIUS) als in het Westen (CASSIANUS, BENEDICTUS *van Nursia*) geregeld werd, sprak van zelf.

Was van den aanvang af in het monnikendom de onderscheiding van lagere en hoogere deugd (*praecepta* en *consilia evangelica*) opgetreden,

ook die der „peccata venialia en mortalia" (KLIEFOTH. *Geschichte der Beichte und Absolution*, PIJPER. *Geschiedenis der boete en biecht in de Chr. kerk* I, P. A. KLAP. t. a. p., ZÖCKLER. *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*) is van oude herkomst. Reeds TERTULLIANUS (G. LUDWIG. *Tertullian's Ethik* 1885) sprak in dien trant, wat te minder ons verwonderen kan, dewijl zijn vooral in zijnen Montanistischen tijd — als men nog daarvan spreken mag (zie Dr. P. A. KLAP. *Theol. Stud.* XV bl. 1 vv.) — sterk ontwikkeld rigorisme bijzonder op de daad als zoodanig nadruk legde (B. WENDT. *Kirchliche Ethik* u. s. w. I S. 91) in verband met eene juridische opvatting van de zedelijkheid. Een stelsel van zedekunde is intusschen, evenmin bij hem als bij den meer bezonnen maar minder genialen CYPRIANUS, die in het 3[de] boek van zijne *Testimonia adv. Judaeos* zedelijke voorschriften gaf, te vinden.

Van CLEMENS van Alexandrië kan met recht worden gezegd dat hij in zijne drie hoofdwerken (*Protrepticus*, *Paedagogus* en *Stromateis*), die als één geheel kunnen worden beschouwd, de eerste proeve van zedekunde in de Christelijke oudheid gegeven heeft (OVERBECK. t. a. p. 1882). Zoowel PLATO als ZENO, de Stoïcijn, is in zijne zedekundige beschouwingen, waarin de moraal der gezindheid (W. GASS. *Gesch. der Chr. Ethik* I S. 107) op den voorgrond treedt, te herkennen. Volgens hem moeten in ons als in God het goede en het ware verbonden zijn (MERK. *Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der Griechischen Philosophie* 1879). Waarschijnlijk heeft zijne werkzaamheid in de Katechetenschool te Alexandrië medegewerkt om hem wel eens het *weten* ten koste van het geloof ook op zedelijk gebied te doen verheffen en hem aan de *gnosis* te doen toekennen wat aan de *pistis* zelve behoort (F. J. WINTER. *Studien zur Gesch. der Chr. Ethik* I 1882). Ook bij ORIGENES, die meer dan CLEMENS onder den invloed van gnostisch dualisme schijnt gestaan te hebben, staat het *weten* hoog aangeschreven, gelijk ook zijn op sommige punten meer ascetisch streven langs dezen weg kan worden verklaard. Zijne wijsbegeerte heeft over het algemeen meer psychologische en kosmische dan zuiver-ethische waarde, al trekt zijne vrijheids-

leer in de zedekunde met recht de aandacht (DENIS. *La philosophie d'Origène* 1884).

In het Oosten heeft de werkzaamheid van BASILIUS vooral door zijne *Ἠθικά* met daarin gegeven 80 regels groote beteekenis gehad voor de zedelijke beschouwingen van dien tijd. In verband met de reeds genoemde onderscheiding van *praecepta* en *consilia*, waarop ook GREGORIUS *van Nazianze* de aandacht vestigde, werd door hem nadrukkelijk van hoogere en lagere deugd gesproken, terwijl zijn broeder GREGORIUS *van Nyssa* ijverde voor de overtuiging dat men ook door gewone (lagere) deugdbetrachting tot God kan opklimmen even goed als door het contemplatieve leven, waarin men hoe langer hoe meer iets bijzonder verdienstelijks zag. Nog veel meer werd door CHRYSOSTOMUS overeenkomstig zijnen praktischen aard de bijzondere plichtenleer ontwikkeld en dat wel ook in anti-ascetischen zin, al heeft hij in den aanvang aan het monnikenleven zijne hulde gebracht, gelijk ook EPHRAIM SYRUS deed met zijne vermaning *πρόσεχε σεαυτῷ* (*Luk.* 17 : 3). Dat de schrijver der *Pseudo-Dionysiaca* en MAXIMUS CONFESSOR aan het beschouwende leven ook op zedelijk gebied waarde hechtten, vloeide uit hunne mystiek rechtstreeks voort. Laatstgenoemde bleef intusschen hierbij aan het mystisch beginsel niet onverdeeld getrouw. JOHANNES DAMASCENUS, die met talent wist samen te vatten wat vóór hem geleerd was, bewoog zich op de lijn der peripatetische school (LANGEN. *Johannes von Damascus* 1879). In het *Westen*, waar niet minder dan in het *Oosten* van lieverlede eene *οἰκονομία* opkwam die voor misbruiken min of meer de oogen sloot en alzoo het ideaal deed dalen, — waartegen *Montanisten*, *Novatianen* en *Donatisten* op onderscheiden manier in verzet kwamen — moet gelet worden op LACTANTIUS, die in het 3de en 4de boek zijner *Institutiones divinae* de christelijke moraal met de heidensche vergeleek — op AMBROSIUS, die in zijn: *De officiis ministrorum ll.* III CICERO volgde (zie § 2 onder 8) en aan den clericus de hoogere deugd (*virtus perfecta*) toekende, terwijl volgens hem de lagere deugd (*virtus media*) in de vier hoofddeugden (PLATO) welke hij in *Wijsheid* 8 : 7 vond was vervat (RAYMOND THAMIN. *Saint Ambroise et la morale Chrétienne au 4e Siècle*

1895) en op Hieronymus, die op den reeds gelegden grondslag de deugd der monniken als de *virtus perfecta* prees en het huwelijk enkel aanbeval, dewijl het monniken en nonnen levert. De zedeleer der Kerk dwaalde af op gevaarlijk pad, ook in weerwil van min of meer principiëel verzet tegen het monnikendom, als waardoor Vigilantius (G. Nijhoff. *Vigilantius* 1897) en Jovinianus zich bekend maakten.

Tegen de afdwalingen der Christelijke zedeleer, waardoor zij niet anders dan eene moraal der daad en dat wèl in uiterlijk karakter dreigde te worden, trad met kracht Augustinus op, die in eigen ervaring de kracht en de zwakheid der menschelijke natuur had leeren kennen. In zijnen strijd met Pelagius was het in den grond der zaak om een zedelijk vraagstuk te doen, dat trouwens altijd aan de orde was waar vroeger of later over 's menschen vrijheid en den samenhang van de werkzaamheid van God en van den mensch gestreden werd. Door Augustinus (*De doctrina christiana. Enchiridion ad Laurentium. De libero arbitrio*) werd gepleit voor eene opvatting van het zedelijk leven, waarbij recht geschiedt aan de overtuiging, dat hier eene continuïteit heerscht waarvan bij een atomistisch individualisme geen sprake kan zijn. Uit dat oogpunt moet beschouwd en gewaardeerd worden, dat hij — nevens de vier hoofddeugden — van *geloof*, *hoop* en *liefde* als deugden wilde gesproken zien. Liet op menig punt — zoo als ook hier — zijne voorstelling in juistheid te wenschen over, men doet Augustinus onrecht, als men weigert op den bodem zijner beschouwingen diepen zedelijken ernst te erkennen. Al handhaafde hij de onderscheiding van *praecepta* en *consilia* en evenzeer die van *peccata venialia* en *mortalia*, toch bleek duidelijk genoeg, dat hij omtrent deugd en ondeugd denkbeelden voorstond die slechts met vermijding van dogmatische eenzijdigheid nader hadden behoeven ontwikkeld te worden om de kerkelijke zedeleer op beteren weg te leiden. Intusschen is het merkwaardig, dat juist het zedelijk bewustzijn zich tegen het strakke dogmatische *Augustinianisme* heeft verheven — ten bewijze dat inderdaad in de juiste opvatting van Gods werkzaamheid eene moeielijkheid schuilt — zoowel voor den Godsdienst als voor de zedelijkheid —

waarvan de hooge ernst niet gemakkelijk schijnt begrepen te worden. De strijd tegen het *Manichaeisme* heeft AUGUSTINUS mede geleid tot weerspraak tegen de moraal der monniken, en zijn onderscheiding van het *uti* en het *frui* (*De doctrina Chr.* I c. 3) gaf hem gelegenheid om over God en wereld met het oog ook op het zedelijke leven gedachten te ontwikkelen, die zeker nog meer vrucht ook voor de zedekunde hadden kunnen dragen als hij niet de *Kerk* te zeer had vereenzelvigd met de *civitas Dei*. Voor deze laatste moest de *civitas terrena* wijken naar de voorstelling welke hij naar aanleiding van de verovering van Rome door ALARIK (410) (*Retractationes* II 43) in zijn op een schoone Theodicee gelijkend: *De civitate Dei* gegeven heeft. Hoe men verder ook oordeele over de strengheid van sommige zedelijke begrippen van AUGUSTINUS of over dogmatische voorstellingen waardoor hij zich met zich zelf in tegenspraak bracht, men moet erkennen dat hij Godsdienst en zedelijkheid met elkander nauw verbond (H. REUTER. *Augustinische Studien* in: BRIEGER's Zeitschr. für K. G. IV, Dr. A. S. E. TALMA in: *Theol. Studiën* XIV bl. 305 vv.). Dat hij daarbij van Godsdienst sprekende enkel aan het Katholieke Christendom dacht, kan ons niet verwonderen. Evenmin kan het ons bevreemden, dat het hem niet helder voor den geest stond dat zijne dogmatiek eigenlijk voor eene gezindheids-moraal den weg niet vrij liet. Ook in lateren tijd was menigeen verlegen met het vraagstuk dat AUGUSTINUS en PELAGIUS met elkander in strijd wikkelde.

Hoe men ook oordeele over de verhouding van BOËTHIUS tot het Christendom (F. NITZSCH. *Das System des Boëthius*, PRIETZEL. *Boëthius und seine Stellung zum Christenthum* 1879, Dr. W. FRANCKEN in: *Geloof en vrijheid* 1894), dat in zijn: *De consolatione philosophiae* zeker weinig van specifiek-christelijken aard is aan te wijzen, mag wel beweerd worden. Door CASSIODORUS, die met zijn: „tot vulnera Satanas accipit, quot antiquarius Domini verba describit" letterkundigen of — wil men — schriftelijken arbeid in de kloosters binnenleidde, werd het spoor gewezen voor eene verbinding tusschen psychologie en zedekunde (*De anima*). GREGORIUS I heeft in zijne: LL. XXXV *Moralium sive expositio*

in librum beati Jobi getracht het actieve en het contemplatieve leven in evenwicht te houden. Merkwaardig is voorts dat hij, in afwijking van CASSIANUS, niet van 8, maar van 7 hoofdzonden spreekt (ZIEGLER. *Gesch. der Chr. Ethik* 2te Ausg. S. 244 u. s. w.). Gelijk JOHANNES DAMASCENUS in het Oosten, zoo heeft ISIDORUS *van Sevilla* in het Westen den tot zijn tijd toe (zevende eeuw) vergaderden zedekundigen schat in zijne: *Sententiarum ll.* III bijeengebracht, niet zonder toevoegselen van zelfstandige waarde (GASS t. a. p. S. 187, ZIEGLER t. a. p. S. 248).

---

§ 4.

De zedekunde in de Middeleeuwen.

Bij de behandeling van de Middeleeuwsche zedekunde is vooraf een en ander op te merken in het belang van gewenschte juistheid en billijkheid van oordeel. Inzonderheid moet op het opvoedend karakter van de Christelijke Kerk in dien tijd ernstig worden gelet. Ook met de lotgevallen der wijsbegeerte van ARISTOTELES moet in de zedekunde der Middeleeuwen gerekend worden.

Allereerst moet hier genoemd worden ALCUINUS die in zijn: *de ratione animae* in de onderscheiding der hoofddeugden de eenheid der deugd handhaafde op psychologischen grond. RABANUS MAURUS zag zich door de opleiding van *clerici* gedrongen tot eene zedekundige praktijk, waartoe anders zijn speculatief-mystische aanleg hem niet drong. Op merkwaardige wijze trachtte hij aan het cijfer van deugden en ondeugden een gewijd karakter te geven. JOHANNES SCOTUS ERIGENA ontmoette de monnikenmoraal in zijne voorliefde voor de ascese, waardoor de mensch met God één tracht te worden overeenkomstig de voorstellingen van zijn mystisch pantheïsme. In den arbeid van RATHERIUS, gelijk ook van HERMANN VON REICHENAU werd de praktijk des zedelijken levens geëerd, welke door HILDEBERT VAN TOURS op Stoï-

cijnschen weg werd geleid. PETRUS ABAELARDUS kwam door zijne algemeene beginselen tot verheffing van het zuiver-zedelijke als hoofdzaak in het Christendom, terwijl hij het zedelijke ook niet uitsluitend met het Christendom verbond. Zijne stelling, dat enkel in het *peccatum*, als „intentio ad malum" opgevat, de zonde schuilt heeft vèrreikende gevolgen gehad in de moraal der Jezuïten. PETRUS LOMBARDUS, in het voetspoor van AUGUSTINUS tredende, stelde de vraag, of iets voorwerp is van *frui*, dan wel van *uti*. Volgens hem is het subjectieve goed wel formeel een *uti*, maar eigenlijk een *frui* van het objectieve goed. Zoo ontving God de eer van onze deugd. Intusschen ontkende PETRUS LOMBARDUS onze vrijheid niet, die integendeel in drievoudigen zin door hem werd gehuldigd — als vrijheid tegenover noodwendigheid, als vrijheid van de zonde, als macht beschouwd, en als vrijheid van de ellende die de zonde teweegbrengt. De onderscheiding van *praecepta* en *consilia evangelica* wordt ook door hem gehandhaafd.

In de dertiende eeuw maakte zich ALBERTUS MAGNUS beroemd door veelsoortigen arbeid. Hoewel hij meerendeels in intellectualistischen zin zedelijke vraagstukken bearbeidde, heeft hij toch — ook hierin aan *Aristotelische* beginselen getrouw — eene ascetische moraal gepredikt, terwijl zijne kerkelijke kleur ook hierin uitkwam dat hij de „vera obedientia" beschouwde als gewijd aan de „vicarii Christi." Veel meer dan hij schitterde zijn leerling THOMAS AQUINAS. Vooral in zijne *Summa Theologiae* heeft deze „doctor angelicus" zoowel psychologisch als metaphysisch het zedelijk leven besproken. In de voorstelling welke hij geeft van de

synteresis in verband met de *syneidesis* blijkt dat hij het „bovennatuurlijke" en het „natuurlijke" in 's menschen zedelijk leven niet bevredigend wist te verbinden. In de ontvouwing van de leer der aandoeningen gaf hij menig blijk van fijn analytisch talent. Volgens hem wordt het geloof eerst in de liefde volkomen. De „fides informis" wordt alzoo „fides formata." De onderscheiding tusschen *praecepta* en *consilia evangelica* beschouwde hij als noodig op Christelijk standpunt, dewijl de wet der *vrijheid* in het *Nieuwe Verbond* zich doet gelden. Hij onderscheidde *peccata* „commissionis" en „omissionis" alsmede „cordis," „oris" en „operis." Zijn groote tegenstander JOHANNES DUNS SCOTUS verhief Gods vrijen wil, als willekeur opgevat, tot wet en regel van het goede. De zedewet zoude volgens hem ook anders kunnen bevelen dan het geval is, want wat God wil is goed. Op de latere zedeleer van sommige kringen der Roomsch-Katholieke Kerk heeft dit denkbeeld ongunstig gewerkt. Ook ALEXANDER HALESIUS en WILHELMUS PERALDUS beoefenden de zedelijke wetenschap, die in de 14de eeuw zelfs een eigen *speculum morale*, in *Thomistischen* trant bewerkt, aan het *speculum triplex* — „naturale," „historicum" en „doctrinale" — zag toegevoegd. Onder hen die na den bloeitijd der scholastiek zich aan zedelijke vraagstukken wijdden behoort ANTONINUS VAN FLORENCE. In zijne *Summa Theologiae* gaf hij aan de moraal eene voorname plaats, maar het bleek dat middelerwijl *Scotistische* beginselen ook buiten den kring der *Franciskanen* waren doorgedrongen, niet tot voordeel van juiste zedelijke denkbeelden. De verdienstelijkheid der goede werken werd door hem bepleit en terwijl menig punt door

hem werd behandeld op eene wijze die terecht de aandacht blijft trekken, heeft hij niet weinig toegebracht tot de heerschappij der casuïstiek, waaraan de Kerk langs verschillenden weg hare aandacht gewijd heeft. In menige „summa" werd vooral in de 14de en 15de eeuw deze niet weinig bedenkelijke zedelijke wetenschap nedergelegd. Vooral is de „summa angelica" vermaard geworden. Aan de casuïstische moraal werd intusschen de alleenheerschappij voortdurend betwist door de mystiek, in wier naam zich menigeen met ernst deed hooren. BERNARD VAN CLAIRVAUX wist velen te winnen voor beschouwingen waarbij de eenheid der deugd erkend en de liefde jegens God als bezielend beginsel des zedelijken levens gehuldigd werd. De mystiek heeft ook bij het einde der Middeleeuwen zich niet altijd vrij gehouden van wat haar licht op donkere paden doet afdwalen, maar door mannen als GERSON en THOMAS à KEMPIS werd tegen menige fout der kerkelijke moraal met goed gevolg gestreden.

1. **Ter inleiding.** Bij de behandeling van de eeuwen der scholastiek moet ook op zedekundig gebied rekening worden gehouden met de verhouding waarin de geleerden van dien tijd zich plaatsten tot de studie van ARISTOTELES (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 33 onder 1). In verband hiermede kan ook hier eene verdeeling worden aanbevolen, waarbij gelet wordt op de herleving van de *peripatetische* wijsbegeerte in de 13de eeuw (M. SCHNEID. *Aristoteles in der Scholastik* 1875, FR. NITZSCH. *Die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13 Jahrh.* in: Jahrb. für Prot. Theol. 1876 S. 532 u. s. w.).

Op het standpunt der Roomsch-Katholieke Kerk laat zich de verbinding van *recht* en *moraal* (in het *corpus juris canonici*) gemakkelijk verklaren, maar eigenlijke zedekundige arbeid is niet te verwachten bij deze behandeling van het recht. Evenmin kon daarvan sprake zijn bij

de ontwikkeling van de boeteleer (zie § 3 onder 3) die menig geschrift *de poenitentia* (van THEODORUS VAN CANTERBURY, BEDA VENERABILIS, COLUMBANUS) in het leven riep en tot de casuïstiek den stoot gaf. Tot juiste waardeering van de moraal der Middeleeuwen is het volstrekt noodig te letten op het feit, dat de Katholieke Kerk zich destijds in het bijzonder tot de opvoeding van het volk geroepen achtte. Het lag voor de hand dat daarbij de grens tusschen innerlijk-zedelijk en maatschappelijk-burgerlijk leven niet scherp getrokken werd. Het moge al te betreuren zijn, dat daardoor tot eene behandeling van de zedeleer de weg gebaand is waarbij het echt-zedelijke wel eens — tot den tegenwoordigen tijd toe — schade leed, men mag toch niet voorbijzien dat de Kerk inderdaad langs dien weg destijds in staat was ook aan hare zedelijke roeping te voldoen. De eischen der kerkelijke praktijk leidden — veel meer dan tot wijsgeerigen arbeid — tot eene technische vaardigheid, die niet altijd gedachtig was aan het: „prius est nosse quam facere" dat KAREL DE GROOTE bij de stichting van de „schola palatina" onder de aandacht der bisschoppen bracht.

2. **De zedeleer vóór de 13de eeuw.** Ongetwijfeld moet hier allereerst genoemd worden ALCUINUS † 804, die, hoewel hij ook (*de confessione peccatorum*) onder de „poenitentiariërs" gerekend kan worden, toch van hoogere opvatting blijk gaf door op het voetspoor van CASSIODORUS (zie § 3 onder 4) moraal en psychologie te verbinden. Merkwaardig is de wijze waarop hij de eenheid van het zieleleven aanwijst in het geschrift: *de animae ratione*, dat hij aan EULALIA (Dr. K. JOËL. *Die Frauen in der Philosophie* 1896 S. 63) opdroeg. Hier, gelijk ook in zijn: *de virtutibus et vitiis*, spreekt hij van de vier hoofddeugden — terwijl hij ook theologische deugden erkende (*geloof*, *hoop* en *liefde* zie t. a. p.) — en in laatstgenoemd werk volgt hij, wat het getal der ondeugden betreft, CASSIANUS (zie t. a. p.). Misschien staat het met zijne erkenning van de eenheid der ziel in verband, dat hij den eenheidsband der deugden zoekt in de liefde jegens God (K. WERNER. *Alcuin und sein Jahrhundert* 1876). Menig vraagstuk van zedekundigen aard werd behandeld door RABANUS MAURUS † 856, den Abt van *Fulda*, die eigenlijk aan de *ἀρετὴ διανοητικὴ*

(zie § 2 onder 5) de eereplaats toekende, doch door de hem toevertrouwde praktische opleiding van *clerici* geleid werd tot het bespreken (*de vitiis et virtutibus et peccatorum satisfactione*) van de 4 deugden, die — min of meer als eenheid gedacht — tegen de 7 (of 8) ondeugden hebben te strijden, gelijk Israël tegen 7 (of 8) vijanden te strijden had. Ook aan „de leer van de 4 hoofddeugden" trachtte hij, op zonderlinge wijze, een bijbelsch karakter te geven.

JOHANNES SCOTUS ERIGENA (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 33 onder 2) besprak in het vijfde boek van zijn: *de divisione naturae* en elders, overeenkomstig zijn mystisch-pantheïstisch standpunt, zedelijke vraagstukken op zoodanige wijze, dat duidelijk bleek hoe eene ascetische moraal nog langs anderen weg, dan die in de monnikendeugd wordt aanbevolen, kan worden binnengeleid in het praktische leven (REUTER. *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter* I S. 51). Ook in deze mystiek werd intusschen, meer dan wel eens later op dit standpunt geschiedde, de praktijk des zedelijken levens geëerd (STAUDENMAIER. *Joh. Scot. Erigena u. die Wissenschaft seiner Zeit* 1834) gelijk ook het geval was in de *praeloquia* van RATHERIUS, bisschop van *Verona* † 974, alsmede in het leerdicht waarin HERMANN VON REICHENAU in het midden der elfde eeuw over den strijd der deugd tegen de (8) hoofdzonden handelde (BAXMANN. *Stud. u. Krit.* 1809). In de *philosophia moralis de honesto et utili* van HILDEBERT VAN TOURS † 1134 werd de moraal der Stoïcijnen in gewijzigden vorm voorgedragen.

Van bijzondere beteekenis was het optreden van PETRUS ABAELARDUS (1079—1142) die in zijne — niet voltooide — *Ethica* s. *Scito te ipsum* eensdeels den grond legde voor de erkenning van zedelijkheid ook buiten het Christendom bij verheffing van den lof der *conscientia* in een gedicht, aan zijnen zoon opgedragen, anderdeels door zijne onderscheiding tusschen *vitium*, *peccatum* en *mala actio* onbewust (BITTCHER. *Zeitschrift für hist. Theol.* 1870, ZIEGLER. *Gesch. der Chr. Ethik* S. 262) den weg baande voor eene kerkelijke moraal, als door de Jezuïten is verkondigd. De miskenning van de schuld der booze neiging op zich zelve en van de booze daad als feit benadeelde bij hem den ernst der zedeleer

(CH. DE RÉMUSAT. *Abeillard* 1845, S. M. DEUTSCH. *Peter Abälard. Ein kritischer Theologe des 12en Jahrhunderts* 1883, ZIEGLER. *Abaelard's Ethica* in: Strassburger Abhandlungen 1884, J. A. CRAMER. *Theol. Stud.* 1898 bl. 36 vv.). In BERNHARD VAN CLAIRVAUX † 1153 vond hij eenen tegenstander, die tegenover dezen „kritischen Dialektiker unter den Mystikern" (REUTER t. a. p. I S. 258) ook op zedelijk terrein de kerkelijke mystiek handhaafde (NEANDER. *Der heilige Bernard und sein Zeitalter* 1865 3e Aufl.). Door PETRUS LOMBARDUS † 1164 werd in zijne *Sententiarum* ll. IV moraal en dogmatiek kunstig verbonden naar aanleiding van de wijze waarop AUGUSTINUS (zie § 3 onder 4) van de voorwerpen van *uti* en *frui* sprak. Over tal van zedekundige onderwerpen als *libertas*, *virtus*, *peccatum*, *virtutes theologicae*, *virtutes cardinales*) handelde hij, maar hoofdzaak was de vraag of de deugden voorwerp van *uti* of van *frui* moeten heeten. Deze *Sententiariër* heeft ook op latere *Summisten* geen geringen invloed uitgeoefend, al waren niet altijd zijne uitspraken streng bepaald. Volgens hem is de liefde jegens God de moeder der deugden, en de drie theologische deugden zijn slechts vormen van ééne en dezelfde deugd. Ook de vier hoofddeugden der klassieken eerde hij, dewijl Christus ze toonde te bezitten. Ook in de zeven gaven des H. G. (*Jes.* 11 : 2, 3) zag hij deugden. In de rij der hoofddeugden plaatste hij de *justitia*, in die der ondeugden de *superbia* voorop. Dat hij der kerkelijke moraal getrouw bleef toonde hij niet enkel hierin, dat hij de onderscheiding van *virtus* „perfecta" en „media" handhaafde.

3. **De zedekunde in de 13de eeuw.** Op den voorgrond treedt hier ALBERTUS MAGNUS 1193—1280, die wel in de metaphysica PLATO volgde, maar in de logica den weg van ARISTOTELES betrad, met wien hij intusschen soms al te zeer in eene betrekking van slaafsche afhankelijkheid stond. De zedelijke zijde van het Christendom kon bij hem te beter worden geëerd, dewijl hij de theologie beschouwde als eene praktische wetenschap, en dat hij de psychologie niet gering achtte werkte mede om aan zijne zedelijke inzichten kracht bij te zetten. In zijne *Summa theologiae* bespreekt hij ook zedelijke begrippen, terwijl hij over

de deugden handelt in zijn: *Paradisus animae* (s. *de virtutibus*). Ook in dezen „doctor universalis" blijkt, dat de wijsbegeerte van ARISTOTELES in de Middeleeuwen niet slechts diende om den wetenschappelijken zin voedsel te geven, maar ook om de vrienden der „contemplatie" te bevredigen (GASZ. *Gesch. der Chr. Ethik* I S. 326). De hiërarchie van het Katholicisme had intusschen wel reden om met ALBERTUS ingenomen te zijn (F. POUCHET. *Albert le Grand et son époque* 1853, SIGHART. *Albertus M. Sein Leben und seine Wissenschaft* 1857). Veel hooger echter stond zijn leerling THOMAS AQUINAS † 1274, als „doctor angelicus" vermaard, (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 35 onder 3 alsmede wat ik schreef in de: *Stemmen voor waarheid en vrede* 1896 bl. 477—502). Ook elders in zijne werken heeft THOMAS het zedekundig gebied betreden, maar vooral geschiedde dit in zijne *Summa theol.*, bepaaldelijk in hare *prima secundae.* Inderdaad werd hier (JODL. *Geschichte der Ethik in der neueren philosophie* S. 68) eene psychologie en eene metaphysica der zedekunde geleverd. De meening van THOMAS omtrent de eenheid der „rede-waarheid" en der „bovennatuurlijke waarheid" werd hier ook op zedelijk gebied in toepassing gebracht met het oog op de onderscheiden *wet*, waarbij intusschen — tegenover ABAELARD — het „nieuwe" dat in de Christelijke wet gevonden wordt niet wordt voorbijgezien. Om aan bedenkingen te gemoet te komen, leerde THOMAS, dat men in God noodzakelijke en niet-noodzakelijke wilsdaden had te onderscheiden, die in onderscheiden wet hare uitdrukking vonden. Naar aanleiding van de merkwaardige uitspraak: „virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco", bespreekt THOMAS de *συντήρησις*, waaromtrent, in verband met de leer der *συνείδησις*, nog altijd onzekerheid overblijft, zoowel uit historisch als dogmatisch oogpunt (GASZ. t. a. p. I S. 391, FRIEDRICH NITZSCH. *Ueber die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis.* Ein historischer Beitrag zur Lehre von Gewissen in: Jahrb. für Prot. Theol. V S. 492, G. H. LAMERS. *De conscientia* 1858 p. 14—16, *Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte* 1867 bl. 149,

Dr. L. Rabus. *Zur Synderesis der Scholastiker* in: Luthardt. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1888 S. 384—391, H. Appel. *Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis.* Gekrönte Preisschrift en *Die Synteresis in der Mittelälterlichen Mystik* in: Brieger. Zeitschrift für Kirchengeschichte 1893 en *Zur Synteresis-Frage* in: Theol. Lit. Z. 1896 n⁰. 24 S. 637, Fr. Nitzsch. *Eine bestätigte Konjektur* in Brieger. Zs. für K. G. 1897 u. 1898). Over de aandoeningen (affectus) wordt door den *Aquiner* breedvoerig gehandeld, soms met fijne analyse van psychische gegevens. De *theologische* deugden van Augustinus worden als *bovennatuurlijke* van de *natuurlijke* onderscheiden, die hier deels als *διανοητικαὶ ἀρεταὶ* (*intellectus*, *scientia* en *sapientia*) deels als *ἠθικαὶ ἀρεταὶ* (de 4 hoofddeugden) optreden, zoodat het geheel der deugden tot het 10-tal klimt (Kübel. *Christliche Ethik* I S. 31). Het geloof wordt eerst in de liefde volkomen (*fides formata* tegenover de *fides informis*) in welke volkomenheid feitelijk het potentiëele actueel wordt. Dat er in het Nieuwe Testament plaats is voor de „consilia evangelica" tegenover de „praecepta" meent de schrijver te moeten aannemen, gelijk hij ook buitendien van nadere onderscheidingen op het gebied der deugden en ondeugden niet afkeerig is (Neander. *Vorlesungen über die Geschichte der Ethik* S. 290, Wuttke. t. a. p., Gasz. t. a. p., K. Werner. *Der H. Thomas von Aquino* 1858, Rietter. *Die Moral des H. Thomas* 1858, Charles Hargrowe. *St. Thomas* in: Modern Review 1880 p. 51—72, Matth. Schneid. *Die Philosophie des H. Thomas in ihrer Bedeutung für die Gegenwart* 1881, J. V. de Groot. *Het leven van den H. Thomas van Aquino* 1882).

Terwijl Thomas den wil door het verstand liet beheerschen, werd door zijnen tegenstander Duns Scotus † 1308 de leer *voluntas est superior intellectu* met warmte bepleit, hoewel niet altijd met de noodige bezonnenheid en niet zonder gevaar voor den strengen ernst des zedelijken levens. De strijd tusschen *Thomisten* en *Scotisten*, van groot belang in de geschiedenis der Godsleer (zie mijne *W. v. d. G.* II § 33 onder 3), had ook in de zedekunde niet geringe beteekenis. Dat de wil in den zin van willekeur bij Duns Scotus optrad, kon niet

anders dan den weg banen tot bedenkelijke praktijk op zedelijk gebied (ERDMANN. *Andeutungen über die wissenschaftliche Stellung des Duns Scotus* in Theol. Stud. u. Krit. 1863, K. WERNER. *Johannes Duns Scotus* 1881).

Reeds voordat in de 13de eeuw *Dominikanen* en *Franciskanen* in de personen van THOMAS en DUNS SCOTUS tegenover elkander stonden, had ALEXANDER HALESIUS † 1245, als volgeling van PETRUS LOMBARDUS, in zijne *Summa* over zedelijke vraagstukken gehandeld op eene wijze, die recht geeft van hem te spreken (LUTHARDT. *Kompendium der theol. Ethik* 1896 S. 39) als van een, die het zedelijk leven onderscheidenlijk uit het oogpunt van den *plicht*, de *deugd* en het *hoogste goed* wist te beschouwen. Voor de ontwikkeling der Roomsch-Katholieke kerkleer op zedelijk gebied is hij vooral door de leer der verdienstelijke en de waarde der overtollige goede werken van groote beteekenis geweest. Tezelfder tijd schreef WILHELMUS PERALDUS eene *Summa de virtutibus et vitiis*, waarin de „theologische deugden" op den voorgrond traden en onder de ondeugden bepaaldelijk de *acedia* (ZÖCKLER. t. a. p. zie § 3 onder 4) werd besproken in merkwaardig pathologisch verband. Op sommige punten, als het pronken met bijbel-afschriften, was hij zeer streng. In de bepaling van het getal der hoofdzonden volgde hij CASSIANUS. Tot de 13de eeuw behoorde ook VINCENTIUS VAN BEAUVAIS † 1264, die in het laatste deel van zijn *speculum triplex* (GASZ. t. a. p. S. 319, ZIEGLER. t. a. p. S. 306) de zedeleer opnam. In de 14de eeuw werd daaraan een afzonderlijk *speculum morale* toegevoegd, meerendeels van *Thomistischen* inhoud. Ook in dit geschrift wordt over de *acedia*, als *tristitia de bono spirituali*, min of meer breedvoerig gehandeld.

4. **De zedekunde na de 13de eeuw.** Heeft de scholastiek ook na de 13de eeuw mannen opgeleverd die bij de behandeling van dogmatische vraagstukken wèl in aanmerking mogen komen, wat de zedekunde aangaat, kan alleen ANTONINUS VAN FLORENCE † 1459 met onderscheiding genoemd worden, wiens *Summa theologica* zich aan die van THOMAS VAN AQUINO aansluit, maar met verbreeding van den kring der zedeleer, dewijl telkens meer bij den dogmatischen arbeid der Dominikanen dogmen

onder zedelijk gezichtspunt werden gebracht. Intusschen bleek, dat van lieverlede ook in dezen kring *Scotistische* denkbeelden binnendrongen. De wil, al wordt hij ook hier geacht door de „ratio", hetzij *inferior* hetzij *superior*, gedreven te worden, treedt als *vertibilis* op in zeer bedenkelijken zin. Terwijl door ANTONINUS sommige handelingen, als op zich zelf verdienstelijk, worden beschouwd, meent hij dat anderen dit worden krachtens het beginsel waaruit zij geschieden. Over de „peccata venialia et mortalia" wordt gesproken op zulk eene wijze, dat het niet moeielijk kan vallen ook met het oog op de flauwheid der grens tusschen beiden met kracht te pleiten voor gehoorzaamheid aan de eischen der Kerk. De vervolging der ketters wordt hier aanbevolen in verband met beschouwingen volgens welke ongehoorzaamheid aan de kerkelijke machthebbers als diep-onzedelijk moet gelden. Wat de deugden aangaat, wordt hier eene proeve van beleefdheidsleer geleverd van eigenaardige waarde. Met bijzondere aandacht moet gelet worden op wat de schrijver over de deugd der *dapperheid* zegt, ten blijke dat echt-christelijke denkbeelden zich op den bodem van klassieke onderscheidingen wisten te ontwikkelen. Ook moet ANTONINUS geraadpleegd worden bij de behandeling van het vraagstuk der *synteresis* (zie onder 3). Daarbij blijkt, dat de probabiliteits-leer van lateren tijd hier reeds hare voorbereiding vond.

Was in verband met biecht en boete de casuïstiek langzamerhand in beteekenis toegenomen, ook de behandeling van zedelijke vraagstukken had geleid tot eene bespreking van losse vragen van allerlei aard. Voor de „Summae de casibus poenitentiae" hadden alzoo praktijk en theorie beiden een breed pad gebaand. Dewijl niet op alle vragen door allen gelijk antwoord gegeven werd, konden deze „Summae" tevens lichtelijk „summae casuum conscientiae" worden. Reeds in de 13[de] eeuw werd door RAIMUND DE PENNAFORTI eene „Summa de casibus poenitentialibus" bewerkt. In de volgende eeuw werd de „Summa Astesana" bearbeid door FRANCISCUS VAN ASTI (eerst in de 15[de] eeuw in druk gegeven). Voorts komen in aanmerking „de Summa Rosella", de „Summa Angelica", de „Pisanella", de „Galensis", de „Pacifica" alsmede de „Biblia aurea". In de 16[de] eeuw

werd de inhoud dezer verschillende „Summae" door Sylvester Priërias bijeengebracht (Hoekstra. *Geschiedenis van de zedenleer* II bl. 145). Had alzoo de scholastiek medegewerkt tot voltooiing van de casuïstiek, in de kringen der mystiek werd middelerwijl ook eene hoogere opvatting van het zedelijk leven gekweekt in navolging van Bernard van Clairvaux (zie onder 2). Door Bonaventura † 1274 werd in zijn: *Itinerarium mentis in Deum* met de trappen der *contemplatio* onderscheiden standpunt van zedelijk leven verbonden. Veel belangrijker nog was het optreden van Johannes Gerson † 1429, die in zijn: *de mystica theologia speculativa et practica* eenen dam opwierp tegen de onbeperkte heerschappij van de casuïstiek, door menige scholastieke onderscheiding te bestrijden en in het algemeen aan bijzondere en individueele omstandigheden groote waarde toe te kennen in het zedelijk oordeel. Aan dat streven werd o. a. uitdrukking gegeven in het bekende: *quis quid ubi quibus auxiliis cur quomodo quando* in het bij Gerson's werken gevoegde *Compendium theologiae.* Terwijl Gerson in een praktisch geschil werd betrokken door de zaak van Jean Petit, heeft hij vooral door zijnen psychologischen arbeid zich een belangrijke plaats veroverd in de behandeling van het vraagstuk der *synteresis.* Al bleef ook hier — naar den aard der mystiek — de *wil* buiten bespreking, ongetwijfeld moet erkend worden dat Gerson op zedelijke vroomheid ernstig heeft gelet.

Overigens hebben de toenmalige *mystici* — even als de *Victorijnen* der 12de eeuw — voor de zedekunde weinig beteekenis gehad (Preger. *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*). Door Mr. Eckart † 1327 werd geleerd dat de echte zedelijkheid te vinden is in de liefde jegens God. Door Ruijsbroeck † 1381 werd de Nederlandsche mystiek geleid op een weg waarop praktische arbeid niet altijd gewenschte waardeering vond, wat meer geschiedde bij Tauler † 1361 en vooral bij Thomas à Kempis † 1471, wiens *Imitatio Christi* in alle Europeesche talen werd overgezet, zeker niet tot schade van echt-christelijk leven. Het *zedelijke* leven is in het stelsel der mystiek eigenlijk één met het *religieuze* leven, en dit laatste wordt in zijnen hoogsten vorm als contem-

platief leven beschouwd. De „theologia mystica" voert ons in het donker, waar God woont en waar ook het zedelijk-goede te vinden is. Geloofs- en zedeleer worden op dit standpunt niet gescheiden. Hoe meer intusschen hier nadruk gelegd werd op de eenheid van het leven en dus ook op de eenheid van het zedelijk streven, als „extensio animi in Deum per amoris desiderium" — volgens Gerson's uitdrukking — des te beter kon zich hier de tegenspraak verheffen tegen de kerkelijke zedeleer die de moraal in casuïstiek dreigde op te lossen.

---

§ 5.

De kerkelijke zedekunde sinds de 16de eeuw.

De invloed der Hervorming heeft zich ook in den boezem der Roomsch-Katholieke Kerk doen gevoelen. Terwijl menige verbetering werd aangebracht in het praktische leven, hebben zich intusschen de moralisten dier Kerk meerendeels gehouden aan de lessen der scholastiek. De casuïstiek werd voortdurend met voorliefde behandeld. Inzonderheid was het de Orde der *Jezuïten* die de aandacht trok, niet het minst op zedekundig gebied. Niet altijd is met gewenschte nauwkeurigheid over de grondbeginselen van de Orde van LOYOLA gehandeld, en het is verre van gemakkelijk zich helder rekenschap te geven van hunne zedekunde. Duidelijk is, dat ook in hunne zedeleer de grens tusschen *recht* en *zedelijkheid* niet behoorlijk wordt in acht genomen. Vooral door de leer der *probabiliteit* is in dezen kring de casuïstiek op een gevaarlijk pad geleid, en de gestrenge eischen der zedewet zijn door eene eigenaardige waardeering van de *intentie* en de erkenning van het recht eener *reservatio mentalis* niet weinig verzwakt. Onder de *Jezuïten* zelven zijn van lieverlede twisten gerezen, die in het bijzonder *tutioristen*, *probabilioristen*, *probabilisten* en *aequi-probabilisten* onderling verdeelen. Ook buiten deze Orde werden zedekundige onderwerpen

meermalen behandeld door Roomsch-Katholieke theologen, die wel in het algemeen — naar het spraakgebruik van Fransche geleerden — als *traditionalisten* kunnen worden aangeduid, maar zich volstrekt niet altijd en onvoorwaardelijk aan de traditioneele voorstellingen hielden. De nieuwere wijsbegeerte deed zich ook hier soms krachtig gelden. Tegenwoordig openbaart zich ook op het terrein der moraal de herleving van de wijsbegeerte der *Thomisten.*

Het optreden van het Protestantisme kon niet anders dan van groote beteekenis zijn voor de zedekunde overal waar de nieuwe beginselen, in de geloofsleer verkondigd, bijval vonden. De monniken-moraal, waartegen het humanisme niet te vergeefs gestreden had, werd door de Hervormers ter zijde gesteld, met dien verstande echter dat geenszins de Godsdienst in het zedelijke leven op den achtergrond geraakte.

Luther werd door eenzijdige verheffing van het *Evangelie* tegenover de *Wet* in gevaar gebracht op de klip van het *antinomisme* te verzeilen. Melanchton wist 's menschen zedelijke werkzaamheid beter te waardeeren en heeft ook voor de wijsgeerige behandeling van het zedelijke leven meer gedaan dan wel eens — ook bij overigens billijke beoordeeling van dezen theoloog — werd erkend. Door het volgen van den decalogus werd zijne gedragslijn in het behandelen van de zedeleer bepaald. De geloofsleer bleef voortdurend met de zedeleer verbonden, totdat Calixtus optrad met het beginsel dat beiden in de wetenschappelijke behandeling moeten gescheiden worden. Van lieverlede heeft deze afzonderlijke behandeling van de zedeleer in de Luthersche Kerk

geleid tot verheffing van de casuïstiek, die in BALDUINUS, OSIANDER en anderen ijverige beoefenaars vond, niet altijd met de gewenschte voorzichtigheid tegenover voor het zedelijk leven bedenkelijke praktijk. Gelukkig, dat het *piëtisme* tegenwicht bood tegen dreigend gevaar, al was het ook zelf van gevaren niet vrij. In den nieuweren tijd werd door tal van Luthersche theologen de zedekunde met talent beoefend, meerendeels onder den invloed der heerschende wijsgeerige scholen.

Onder de Gereformeerden heeft ZWINGLI zedelijke beginselen gepredikt, die van zijnen socialen zin gunstige getuigenis afleggen. Dat het zedelijke altijd en overal in de eenheid van zijn karakter moet erkend worden, is door hem beter dan door een zijner tijdgenooten begrepen. Veel hooger dan hij staat echter CALVYN, bepaaldelijk in de bearbeiding zelve van de christelijke zedeleer, welke hij hoog boven de wijsgeerige verheft. De zedelijke beteekenis van het Christelijk geloof werd door hem in helder licht geplaatst. Theoretisch beschouwd, moge overigens zijne dogmatiek bedenkelijk zijn voor de behoorlijke ontwikkeling der zedeleer, de beschuldiging, tegen hem ingebracht, als zoude het zedelijk leven door zijn dogmatisch stelsel bedreigd worden, is door de feiten voldoende weerlegd. LAMBERTUS DANAEUS heeft nog in de 16[de] eeuw duidelijk getoond dat den Hervormden de taak van de behandeling der Christelijke zedeleer wèl toevertrouwd was, en op eigenaardige wijze heeft later MOZES AMYRALDUS, in verband met de foederaal-theologie, eene proeve gegeven van wijsgeerige behandeling der Gereformeerde zedeleer. Van andere zijde werd intusschen de wijsbegeerte min

vriendelijk bejegend, waarbij echter op den strijd tusschen de voorstanders der oude en die der nieuwe methode wel mag worden gelet. In de Nederlandsche theologie werd geloofs- en zedeleer voortdurend nauw verbonden en de laatste soms in het bijzonder als *praktische* Godgeleerdheid aangeduid. De namen van Hoornbeek, Voetius, Petrus van Mastricht, Lampe en Witsius moeten hier met eer genoemd worden. Sinds het einde der vorige eeuw is onder de Hervormden, gelijk onder de Protestanten in het algemeen, de christelijke zedeleer in nauwe aanraking gekomen met wijsgeerige stelsels. Hoe voortreffelijk ook meermalen de Christelijke zedeleer als praktijk der Godzaligheid behandeld werd, aan den eisch der zedekunde kon eerst worden voldaan, toen men de wetenschap van het zedelijke leven in haar zelfstandig karakter had leeren erkennen.

1. **De Roomsch-Katholieke moraal onder den invloed van de Jezuïten.** Wat het *leven* aangaat, heeft de Hervorming ook op Rome gunstig gewerkt, maar de *leer* der Roomsch-Katholieke Kerk bleef in het oude spoor. Mannen als Johannes Ludovicus de Vives (W. Francken. *Vives, de vriend van Erasmus*, B. Vadier. *Een moralist der 16de eeuw.* Uit de Bibliothèque universelle overgenomen in: Rovers. Bibliotheek van moderne Theol. en Letterk. XIII bl. 145 enz.) mogen op zedelijk gebied andere paden bewandeld hebben, en soms moge, als door Franz Piccolomini (*Universa philosophia de moribus* 1583) in den geest van Plato of Aristoteles de zedekunde bearbeid zijn, het was toch hoofdzakelijk de casuïstiek (zie § 4 onder 4) waaraan de zorg der moralisten gewijd was. De Jezuïten-orde heeft op dit gebied een invloed uitgeoefend, waartegen het optreden van Pascal (*Les Provinciales ou lettres écrites à un Provincial sur la morale et la politique des Jésuites* 1656) meer vermocht dan de breede zedekundige arbeid van zijnen medestander

Nicole (*Essais de morale* 1671), of ook de mystieke vroomheid van Frans von Sales (*Philothea* 1608. *Traité de l'amour de Dieu* 1616) en Fénélon (*Maximes des Saints sur la vie intérieure* 1698).

Onder de handboeken der casuïstiek, welke door Jezuïten werden bewerkt, moeten vooral genoemd worden „Summa casuum conscientiae" van Frans van Toledo, „Liber theol. mor." van Antonius de Escobar en de „Medulla" van Büsenbaum en uit lateren tijd „Theol. Mor." van Alphonsus Maria de Liguori 1753, „Compendium Theol. Mor." van Gury 1850, „Theol. Mor." van Lehmkuhl 1883 en „Institutiones Theol. Mor." van Ferretti 1887. In deze casuïstiek werden eenerzijds gewetensvragen tot rechtsvragen herleid met verzwakking der individueele verantwoordelijkheid en anderzijds rechtsvragen tot gewetensvragen gemaakt en alzoo binnen den kring der biecht gebracht (Thor Sundby. *Blaise Pascal.* Aus dem Dänischen übersetzt von Dr. Junker 1885 S. 35). De „amphibologie" of „aequivocatio" heeft in den dienst van de „reservatio" of „restrictio mentalis" heilloos gewerkt (H. Hering. *Zur Jesuitenfrage* 1891), en ook de leugen kan zich bedienen van de waarheid dat de „intentio" de waarde der daad bepaalt. Omtrent de beteekenis en de kracht der stelling van Busenbaum „cum finis est licitus, etiam media sunt licita" kan moeielijk een beslist oordeel worden geveld (P. Grünberg. In Brieger. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XV S. 436), maar zeker schuilt ernstig zedelijk gevaar in de erkenning van de „attritio" als voldoende, waar de „contritio" vereischt wordt. Bijzonder moeielijk is het zich rekenschap te geven van de vele schakeeringen die in de moraal der Jezuïten zijn waar te nemen in de houding tegenover de leer der *probabiliteit*, die over het algemeen, vooral met het oog op den plicht der liefde jegens God, tot zeer zonderlinge en bedenkelijke uitspraken geleid heeft. Bij afwijking van het uitsluitend recht der „opinio tuta" stond de deur open voor misvatting, als zelfs, dat men bij strijd tusschen „opiniones probabiles" zich houden mag aan die „opinio probabilis" die het meest, uit het oogpunt van het „tutum", te wenschen overlaat. Reeds door Alexander VI (1665) en Innocentius XI (1679) werden *probabilistische* stellingen veroordeeld, welke intusschen ook door

sommige Jezuïten zelven werden bestreden, als door Thyrsus Gonzalez in zijn: *Fundamentum theologiae moralis* 1670 en zijn: *Tractatus succinctus* 1691. Door Alphonsus de Liguori, die van het *probabiliorisme* tot het *probabilisme* en daarna tot het *aequiprobabilisme* overging, is in wijden kring op nieuw de aandacht op dit punt gericht. Merkwaardig is ook met het oog op de waardeering van de Liguori de arbeid van Ballerini en Palmieri (*Opus theologicum morale* 1889). Nog altijd bestaat de strijd, die in de 17de en 18de eeuw niet geringe beteekenis had (I. von Döllinger en Fr. H. Reusch. *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16ten Jahrhundert* u. s. w. 1889).

2. **De Roomsch-Katholieke moraal in den nieuweren tijd.** Al heeft de moraal der Jezuïten het meest de aandacht getrokken, men mag toch niet voorbijzien, dat ook buiten den kring dier Orde dikwerf in gelijken trant zedekundige onderwerpen door Roomsch-Katholieke theologen zijn behandeld. Maar ook in anderen geest werd meermalen gesproken, en de aartsbisschop Colbert van *Rouaan* was de eenige niet die, in zijnen herderlijken brief van 28 Maart 1697, zijne stem verhief tegen uitspraken der Jezuïten. Van lieverlede bleek, als bij Amort. *Theol. Eclect. mor.* (1752) en Stattler. *Ethica Christ. communis et universalis* 1782, dat het oog gericht werd op de nieuwere wijsgeerige strooming des tijds. Onder den invloed van *Kant* stonden o. a. Schenkl. *Ethica christ.* 1803 en Riegler *Christl. Moral* 1828. De arbeid van Sailer (*Handbuch der Chr. Moral* 1818) en die van Hirscher (*Die Chr. Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit* 1835) mogen geroemd worden, evenals ook het *System der Chr. Ethik* (1850) van Karl Werner, die aan Schleiermacher doet denken. Gelijk elders zoo werd ook in Frankrijk, als door Bonald, De Maistre, Gratry, Lamennais wel eens een toon aangeslagen, waarin men de taal der traditionalistische scholastiek niet herkent (Eugène Poitou. *Les philosophes Français contemporains et leurs systèmes religieux* 1864, Charles Rémusat. *Philosophie religieuse* 1864). Intusschen werd ook voortdurend de moraal naar de leer der Roomsch-Katholieke Kerk behandeld in echt-

kerkelijken zin, als door PROBST (*Katholische Moraltheologie* 1848), MARTIN (*Lehrbuch der Katholischen Moral* 1850), JOCHAM (*Moraltheologie* 1852). Vooral moet op het *Lehrbuch der Katholischen Moraltheologie* van PRUNER (1883 2[te] Aufl.), op de *Moraltheologie* van SCHWANE (1878—1885), op de *Moralphilosophie* van VICTOR CATHREIN (1890—1891), alsmede op het *Lehrbuch der Moraltheologie* van SIMAR (1893 3[te] Aufl.) gelet worden. Wel worden ook hier meestal *recht* en *zedelijkheid* met elkander verbonden en wordt alzoo de heerschappij der casuïstiek bevestigd, maar niet zelden wordt van zelfstandigheid en juist oordeel blijk gegeven. Als leerling van Prof. LÖWE trad KAULICH op in 1877 met zijn *System der Ethik*. In den nieuwsten tijd wordt — gelijk in de dogmatiek — ook in de moraal de wijsbegeerte van den *Aquiner* weer hoog verheven.

3. **Het Protestantisme in het algemeen.** Nog altijd is er in den kring zelven van de Protestanten verschil zoowel in de bepaling van het wezen van het Protestantisme op zich zelf als in de aanwijzing van het kenmerkend onderscheid tusschen het *Roomsch-Katholicisme* en het *Protestantisme* (Dr. S. CRAMER. *Het Protestantsch beginsel een voorwerp van nieuw onderzoek* in: Theol. Tijdschrift XVII bl. 287—338, I. J. DE BUSSY. *Katholicisme en Protestantisme* t. a. p. XXII bl. 253—313). In de bepaling van het bijzonder karakter der *Protestantsche* zedeleer tegenover dat der *Roomsch-Katholieke* moraal kan men licht mistasten, en over gemis van billijke waardeering was beiderzijds niet zelden te klagen. Men wordt zeker op een dwaalweg gebracht, als men de „Reformatie" in het licht der „Renaissance" beschouwt. Lag het op den weg van het „Humanisme", het algemeene wereld-leven op nieuw in eere te brengen tegenover ascetische afdwalingen in de Middeleeuwsche zedeleer, godsdienstige motieven werden daarbij op den achtergrond gedrongen. Anders was het met de „Hervormers", die tot het gemoed spraken, hetzij om aan te dringen op persoonlijke gewisheid des heils, hetzij om te ijveren voor wat in het werk der zaligheid geacht werd Gods eer te betreffen. Eigenlijk was het de oude strijd tusschen PELAGIUS en AUGUSTINUS (zie § 3 onder 4) die hier vernieuwd werd. Het godsdienstige vraagstuk van de verhouding tusschen Gods genade

en 's menschen wil en werk beheerscht de vragen der zedeleer, en in de praktijk des zedelijken levens kon het niet verborgen blijven, dat de *Hervormers* in andere school waren gevormd dan de mannen van het *Humanisme.* Intusschen was er gevaar, dat op den bodem van het Protestantisme de zedekunde, bij de verheffing van de dogmatiek, niet of slechts gebrekkig tot haar recht kwam. Inderdaad was daarover in onderscheiden kring te klagen, en moeielijk kan men beweren, dat de oude Protestanten voor de ontwikkeling der zedekunde gezorgd hebben met gelijke trouw als waarmede zij voor de handhaving van zedelijke beginselen in het godsdienstige leven hebben gewaakt. Maar hoe het ook zij met de beoefening der zedekunde in het Protestantisme, ongetwijfeld leidt de Protestantsche opvatting van 's menschen wezen, waaromtrent men wordt ingelicht als men de voorstelling van de *Protestanten* met die der *Roomsch-Katholieken* ten aanzien van den „staat der rechtheid" onderling vergelijkt, tot eene vruchtbare behandeling van de leer van ons zedelijk leven.

4. **De Luthersche theologen.** De wijze, waarop door LUTHER *Wet* en *Evangelie* tegenover elkander werden geplaatst — al nam hij den dekaloog in zijn Catechismus op — heeft er toe medegewerkt, dat het zedelijke leven in zijne leer-ontwikkeling niet op den voorgrond trad. Intusschen werd door hem menig onderwerp behandeld dat tot het formeel of materiëel gedeelte der zedeleer behoort (LUTHARDT. *Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen* 2[te] Aufl. 1875) en, al is het antinomisme van JOHANNES AGRICOLA niet zonder zijn toedoen ontstaan, in zijn persoonlijk leven richtte deze afdwaling geen schade aan. Zijn strijd tegen werkheiligheid had geen geringe beteekenis voor de juiste opvatting van den aard der deugd. Het is duidelijk, dat de deugd als gezindheid bij hem gold en niet enkel als daad werd gewaardeerd (ZIEGLER. *Gesch. der Chr. Ethik* S. 442—454). Meer dan LUTHER heeft intusschen MELANCHTON zich op zedekundig gebied bewogen. In zijne „Loci", vooral in de „expositio decalogi" behandelde hij tal van zedekundige onderwerpen, in overeenstemming met zijne algemeene theologische beginselen, en voor langen tijd was alzoo de methode der Christelijke zedeleer in de Lu-

thersche Kerk gevestigd. De „praeceptor Germaniae" stond in de waardeering van de „goede werken" tusschen MAJOR en AMSDORF. Maar reeds in 1532 begon hij de ethiek van ARISTOTELES te behandelen (H. HEINECK. *Die aelteste Fassung von Melanchtons Ethik zum ersten Mal herausgegeben* 1893. Vorwort) en in 1538 verscheen zijn: *Epitome philosophiae moralis*, waarin echter ook de invloed van PLATO te herkennen is, gelijk ook in de latere bearbeiding van dit handboek onder den titel: *Ethicae doctrinae elementa.* Het is te betwijfelen, of de verdienste van MELANCHTON als zedekundige wel altijd behoorlijk is erkend (J. C. E. SCHWARZ. *Melanchton u. seine Schule als Ethiker* in: Stud. u. Krit. 1853, HERRLINGER. *Die Theologie Melanchton's in ihrer geschichtlichen Entwicklung* 1879, LUTHARDT. *Die Arbeiten Melanchtons im Gebiet der Moral* 1884, HARTFELDER. *Ph. Melanchton als Praeceptor Germaniae* in: Monum. Germ. Paedag. B. VII 1889 S. 231, FR. KÖLTZSCH. *Melanchton's philosophische Ethik* 1890).

In de behandeling van de zedeleer bleef men in de 16de eeuw MELANCHTON volgen, dikwijls zonder nauwkeurig de grenzen te trekken tusschen wat bij hem al dan niet aan de Nikomachische Ethiek (zie § 2 onder 5) doet denken. Wij noemen hier slechts THOMAS VENATORIUS (*De virtute Christiana* ll. III 1529 cf. ZIEGLER t. a. p. S. 492), DAVID CHYTRAEUS (*Regulae vitae s. virtutum descriptiones* etc. 1555) en PAUL VON EITZEN (*Ethicae doctrinae* ll. IV 1571). In den aanvang der 17de eeuw werd meermalen, als door TRYGOPHORUS en MARTINI, de zedeleer in peripatetischen trant behandeld. Intusschen was voortdurend geloofs- en zede-leer met elkander nauw verbonden geweest. Hierin kwam verandering, toen GEORG CALIXTUS in 1634 het eerste deel van zijn: *Epitome theologiae moralis* uitgaf, dat niet verder verscheen maar aangevuld werd door DÜRR (*Enchiridion theol. moralis* 1662, *Compendium theol. moralis* 1675). De wijze waarop hier de zedeleer zoowel van wijsgeerigen invloed als van de dogmatiek werd vrij gemaakt heeft er toe medegewerkt, dat — tegen de bedoeling van CALIXTUS — de casuïstiek ook in de Luthersche Kerk, hoewel soms met polemiek tegen de casuïstiek van de Jezuïten, werd gekweekt. Op dit gebied maakten zich

bekend na BALDUINUS (*De casibus conscientiae* 1628) vooral OSIANDER (*Theol. casualis* 1680), BECHMANN (*Theol. conscientiaria* 1692) en OLEARIUS (*Introductio brevis in theologiam casuisticam* 1694). Tegen casuïstische afdwaling was de invloed van het piëtisme heilzaam, en sinds het optreden van PUFENDORF (*De jure naturae et gentium* 1672, *De officio hominis et civis secundum legem naturalem* 1673) kwamen nieuwe beginselen zich een weg banen ook in de zedekunde (SCHOMER. *Specimen theol. mor.* 1690). De wijsbegeerte van CHR. WOLFF werd gevolgd o. a. door REUSCH (*Theol. Moral* 1760), TÖLLNER (*Grundrisz der Moral-theologië* 1762) en eenigermate ook door REINHARD (*System der Chr. Moral* 1788). De invloed van KANT bleek in SCHMIDT (*Theol. Moral* 1793) en aanvankelijk ook in AMMON (*Chr. Moral* 1795) en STÄUDLIN (*Grundsätze der Moral* 1800) alsmede, in overeenkomstig de leer van FRIES gewijzigden zin, bij DE WETTE (*Chr. Sittenlehre* 1821). Terwijl HEGEL o. a. op MARHEINECKE (*Theol. Moral*) werkte, is SCHLEIERMACHER's zedekundige arbeid van groote beteekenis geweest voor ROTHE (*Theol. Ethik*). Op deze wijsgeeren komen wij nader terug (zie § 6 en 7). Het is niet moeielijk ook de nieuwere *Luthersche* moralisten met eene of andere wijsgeerige school in min of meer rechtstreeksch verband te stellen. Bijzonder merkwaardig is de arbeid van HARLESS (*Christliche Ethik* 8[te] Aufl. 1893), WUTTKE (*Handbuch der Chr. Sittenlehre* Neue wohlfeile Ausg. 1886), PALMER (*Moral des Christenthums* 1864), WENDT (*Die Chr. Moral* 1864), VON OETTINGEN (*Socialethik* 3[te] Aufl. 1882), MARTENSEN (*Die Chr. Ethik* 5[te] Aufl. 1887), FRANK (*System der Chr. Sittlichkeit* 1884—1887), DORNER (*System der Chr. Sittenlehre* 1885), SCHARLING (*Die Chr. Sittenlehre* 1892) en LUTHARDT (*Vorträge über die Moral des Chr.* 1[e] Aufl. 1872. *Kompendium der theol. Ethik* 1896).

5. **De Gereformeerde theologen.** Over den wetenschappelijken arbeid der Gereformeerden op zedelijk gebied is niet weinig licht verspreid, ook nadat A. SCHWEIZER in 1850 (*Die Entwicklung des Moralsystems in der reformirten Kirche.* Stud. u. Krit. S. 5 u. s. w.) op zijne — niet altijd volkomen juiste — wijze den ontwikkelingsgang der Gereformeerde theologie op dit terrein heeft geschetst. Van den aanvang af

werd hier, meer dan in de Luthersche kerk, aan de zedeleer een wijsgeerig karakter gegeven, ook al werd tusschen de wijsgeerige en de Christelijke zedeleer eene scherpe scheiding gemaakt. Het moge al waar zijn, dat ZWINGLI (HOEKSTRA. *Geschiedenis van de Zedenleer* II bl. 178) niets heeft nagelaten dat op eene zedeleer gelijkt, en met Dr. BAVINCK (1880) van ZWINGLI's ethiek te spreken moge al met Dr. S. CRAMER (*Theol. Tijdschr.* XV bl. 309) bedenkelijk worden geacht, men kan toch niet ontkennen, dat ZWINGLI zedelijke overtuigingen heeft uitgesproken die der wijsgeerige zedekunde, inzonderheid voor zoover zij op het sociale leven let, ten goede komen. Dat het zedelijke altijd en overal formeel van gelijken aard is, was hem duidelijk. Hij zou zeker meer waarde voor ons gehad hebben, als hij zich op meer nauwgezetheid — ook in zijn denken — had toegelegd (AUGUST BAUR. *Zwingli's Theologie* u. s. w. 1785, ZELLER. *Das theol. System Zwingli's* 1853). Veel meer dan ZWINGLI moet in elk geval CALVYN geroemd worden, ook met het oog op wat hij in zijne: *Institutio religionis Christianae* Lib. III Cap. 6—10 en elders omtrent de „vita christiana" schreef (P. LOBSTEIN. *Die Ethik Calvin's in ihren Grundzügen entworfen* 1877). Breed wordt door hem het voordeel van de Christelijke boven de wijsgeerige zedeleer uitgemeten. Juistheid van oordeel moge hier niet altijd te vinden en het recht van het zedelijk bewustzijn wel eens op logisch-bedenkelijke manier tegen dogmatische leerbegrippen gehandhaafd zijn, ongetwijfeld moet erkend worden, dat CALVYN de zedelijke macht van het Christelijk geloof treffend deed uitkomen en op zedelijk gebied — ook wat de behandeling van den dekaloog betreft — in zijne geschriften zich ver boven de overige hervormers verhief. De bewering, zoowel van Luthersche (FUHRMANN 1628) als van Roomsch-Katholieke zijde (ARNAULD 1675) uitgesproken, dat op het standpunt van CALVYN's dogmatiek de zedeleer niet anders dan verwaarloosd kan worden, is door de feiten voldoende weerlegd. Reeds in 1577 (3de uitgave 1582) verscheen het werk van LAMBERTUS DANAEUS: *Ethices Christ.* ll. III (DU RIEU. *Lambert Daneau à Leyde* 1881, DE FÉLICE. *L. Daneau* 1882) ten bewijze dat, ten minste wat de — hier in het

eerste gedeelte aanbevolen — anthropologische beginselen aangaat, in den kring der Gereformeerden deugdelijke arbeid geleverd kon worden. De klassiek gevormde schrijver beproefde de wijsgeerige rechtvaardiging der Calvinistische beginselen — op het gebied zoowel van de „charitas" als van de „religio" — en was van verbinding der „Christelijke" en der „wijsgeerige" zedeleer niet afkeerig. Anders werd hierover gedacht door KECKERMANN (1571—1609), die de „Christelijke" deugd niet in de „wijsbegeerte" maar in de „theologie" als leer der praktische vroomheid wil behandeld zien, alsmede door POLANUS A POLENSDORF (1561—1610), die (in zijn: *Syntagma Theologiae Christianae* 1609) op voetspoor van PETRUS RAMUS (1515—1572) in het theologisch systeem een theoretisch en een praktisch deel als *credenda* en *facienda* onderscheidde. Volgens WILHELMUS AMESIUS (*Medulla Theologiae* en *De conscientia et ejus jure vel casibus*) heeft de „algemeene" zedekunde tegenover de „Christelijke" geen recht van bestaan (H. VISSCHER. *Guilielmus Amesius, zijn leven en werken* 1894), en ook ANTONIUS WALAEUS heeft in zijn: *Compendium ethicae Aristotelicae ad normam veritatis Christianae revocatum.* Opera omnia II 1647 dien weg bewandeld (J. D. DE LIND VAN WIJNGAARDEN. *Antonius Walaeus* 1891).

Merkwaardig is de: *Morale Chrétienne* (1652—1660) van MOZES AMYRALDUS, den theoloog van *Seaumur*, die (A. DROST. *De Moyse Amyraldo*, Ethices Christianae Doctore 1859), in verband met de foederaal-methode, op eigenaardige wijze in de „christelijke" zedeleer opnam wat ook als „natuurlijke", „heidensche" en „Israëlietische" moraal zou kunnen worden aangeboden. In Nederland, gelijk ook elders onder de Gereformeerden, werd in de 17[de] en 18[de] eeuw gedurig — anders dan bij CALIXTUS (zie onder 4) — de zedeleer in samenhang met de geloofsleer behandeld, als door JOHANNES HOORNBEEK (1614—1666) in zijne: *Theologia practica* 1663 (ACHELIS. *Theol. Stud. u. Krit.* 1892 I S. 15), PETRUS VAN MASTRICHT in zijne: *Theologia theoretico-practica* (1687, 2[de] uitg. 1698), CAMPEGIUS VITRINGA in zijn: *Typus theologiae practicae* (1717), FR. AD. LAMPE in zijne: *Delineatio theologiae activae* (1727) en H. WITSIUS in zijne: *Schediasmata theol. practicae* (1729). Buiten ons vaderland werd

in gelijken trant gearbeid o. a. door HEIDEGGER en OSTERWALD. Met ingenomenheid (Dr. HOEDEMAKER. *De verhouding der ethiek tot de dogmatiek en praktijk der Godzaligheid* 1881) mag er op worden gewezen, dat de Gereformeerden op de praktijk van het Christelijk leven krachtig aandrongen (H. RAVESTEIJN. *De Nasireër Gods* 1743). Reeds in 1594 had TAFFIN in zijn: *Traité de l'amendement de vie* — het eenige werk van zedekundigen inhoud dat voorkomt op den catalogus der bibliotheek van Prins MAURITS volgens mededeeling van Dr. A. CHROUST in: *Oud-Holland* 15de jaargang, aflevering I bl. 19 — eene proeve van beoefeningsleer gegeven, in 1612 gevolgd door de *Praktycke* van UDEMANS, die in 1632 aan *Matth.* 11 : 12 met gelijke bedoeling de stof voor zijn *Hemels-belegh* ontleende. Misschien is het ook aan de zucht om praktische wenken te geven toe te schrijven dat, in strijd met stellige uitspraken van CALVYN zoowel als van de overige Hervormers, de casuïstische arbeid van PERKINS (*A discourse of conscience* en *The whole treatise of the cases of conscience*) in Nederland, gelijk in Engeland zelf, bijval vond. Intusschen was de aanvang der 17de eeuw niet gunstig geweest voor de behandeling van praktische zedelijke vraagstukken. Bepaaldelijk in ons vaderland was de aandacht gevestigd op dogmatische leerbepalingen, als waarover de Synode van Dordrecht te handelen had en waarin de zedekunde hoofdzakelijk slechts voor zoover haar formeel gedeelte aangaat betrokken was. Het was eene uitzondering, als de zedeleer afzonderlijk ter sprake kwam, gelijk geschiedde in de werken van den Remonstrantschen hoogleeraar STEPHANUS CURCELLAEUS (*Zedenspiegel* en *Kort begrip der zedekonst*). Men was te zeer gewikkeld in den strijd over de *credenda* — en dat wel objectief opgevat — om met de *facienda* zich ernstig te kunnen bezig houden. Te recht wordt (Dr. W. GEESINK. *De ethiek in de Gereformeerde Theologie* bl. 29 vv.) op de groote verdiensten van VOETIUS gewezen ook ten aanzien van de leer van het zedelijk leven (Dr. A. C. DUKER. *Gisbertus Voetius*). Ongetwijfeld was VOETIUS o. a. door WILLEM TEELLINCK voor de „vroomheid" der Engelsche Puriteinen gewonnen (*De pietate cum scientia conjungenda* 1634), maar wat hij leverde in het 3de en

4[de] deel der *Disputationes selectae* bewijst toch duidelijk, dat hij van andere psychologische grondstellingen uitging dan die in den kring der Puriteinen gekweekt werden, gelijk trouwens ook uit zijne *Exercitia pietatis* (1664) duidelijk blijkt. Van betrekkelijk korten duur was intusschen de heerschappij der zuiver-Voetiaansche zedekunde, zooals die o. a. ook door den reeds genoemden HOORNBEEK beoefend werd. Door den invloed van COCCEIUS — al of niet in verband met de wijsbegeerte van CARTESIUS — kwamen beginselen te voorschijn die tot eene andere opvatting van de vraagstukken des zedelijken levens moesten leiden, zooals reeds in LAMPE bleek. Oude vragen, reeds in de Middeleeuwen tusschen *Thomisten* en *Scotisten* betreffende de beteekenis en de waarde van intellect en wil behandeld, kwamen in nieuwe vormen terug en hielden ook de Gereformeerde theologen bezig. Het is niet gemakkelijk, een juist oordeel te vellen over het werk der mannen die ook in ons vaderland in de 18[de] eeuw den overgang vormden tot den nieuweren tijd. De waardeering van den theologischen arbeid uit zedekundig oogpunt hangt natuurlijk af van de voorstelling welke men zich vormt omtrent de taak der zedekunde. De nieuwere wijsbegeerte heeft te dezen aanzien eischen leeren stellen waaraan men zal moeten trachten te voldoen, voor welken zedelijken inhoud men ook meene te moeten ijveren. Terwijl reeds in de *Sittenlehre* (1756—1766) van J. FR. STAPFER de philosophie van WOLFF te bespeuren is, werd in den nieuweren tijd voortdurend ook de zedeleer der Gereformeerden bedreigd door gevaar van de zijde van weinig sympathieke wijsgeerige scholen. Sinds ENDEMANN's *Institutiones theol. moralis* (1780) is het moeielijk de zedekunde naar kerkverschil te bepalen, zonder te denken aan wijsgeerige stelsels.

---

§ 6.

De nieuwere zedekunde vóór Kant.

Niet zonder beteekenis ook voor de zedekunde was in ons vaderland het optreden van HUGO DE GROOT in de 17de eeuw. De wijsbegeerte van zijnen tijdgenoot CARTESIUS was slechts voor een klein gedeelte aan zedekundige vraagstukken gewijd, maar heeft bepaaldelijk in Nederland ook op zedekundig gebied belangrijke gevolgen gehad in het stelsel van GEULINX en vooral in dat van SPINOZA. Week het dualisme van CARTESIUS bij SPINOZA voor een monisme dat alleen den pantheïst kan bekoren, men mag aannemen dat GEULINX's occasionalisme den weg baande voor SPINOZA's *Ethica*, waarin op merkwaardige wijze het zedelijk leven aan analyse wordt onderworpen, niet zonder gevaar voor de juiste waardeering van het echt-zedelijke. Intusschen werd ook ten onzent door BAYLE de vraag aan de orde gesteld naar het verband tusschen Godsdienst en zedelijkheid. Bij velen vertoonde zich het streven om het zedelijke leven los te maken van godsdienstige overtuigingen.

De tijd was nog niet gekomen, dat Duitschland zich aan het hoofd zou stellen van de wijsgeerige beweging. Terwijl SAMUEL PUFENDORF min of meer de beschouwingen deelde van HUGO DE GROOT, werd bij den overgang van de 17de tot

de 18de eeuw in de school van LEIBNIZ-WOLFF tegen het elders veld winnende empirisme een dam opgeworpen, die wel niet den stroom zou keeren van het naturalisme maar toch niet zonder beteekenis bleef. Door LEIBNIZ werden de grondslagen gelegd van de rationalistische moraal, welke door WOLFF is opgebouwd naar de regelen zijner fijne dialektiek. Het vraagstuk der zedelijke vrijheid nam in de zedekunde dezer school eene breede plaats in, en godsdienstige motieven werden in haar midden geëerd. Intusschen kon zij niet verhinderen, dat mede onder vreemden invloed nog in de 18de eeuw bij sommigen, als bij BAZEDOW en NICOLAÏ, zich weerzin openbaarde tegen eene op godsdienstigen grondslag rustende moraal.

In Frankrijk werd reeds in den aanvang der 17de eeuw door CHARRON de zedeleer losgemaakt van den Godsdienst. Aan den invloed van MALEBRANCHE mag het voor een deel worden toegeschreven, dat vooralsnog niet op algemeenen bijval te rekenen viel voor mannen, die den weg baanden voor de verkondiging van de beginselen waardoor het einde der 18de eeuw zich gekenmerkt heeft. Terwijl ROUSSEAU, DE CONDILLAC, DE LA METTRIE, DIDEROT en HOLBACH in ruimen kring de aandacht hunner tijdgenooten trokken, moet in de zedekunde vooral op HELVETIUS gelet worden.

Wat echter ook in Frankrijk en elders in de 17de en 18de eeuw geleverd zij op zedekundig of daarmede verwant gebied, het oog moet zich naar Engeland richten, als men wil ingelicht worden omtrent de zedelijke beweging in de genoemde eeuwen. Hoewel de beginselen der Encyclopaedisten die in Frankrijk optraden reeds vroeger in Engeland werden

bepleit, toch moet erkend worden, dat van den aanvang af de behandeling van zedekundige vraagstukken in Engeland en Schotland, ook al werd daarbij Godsdienst en Kerk ter zijde gesteld, zich kenmerkte door eenen ernst, die aan HELVETIUS en zijne geestverwanten vreemd was. Met BACO VAN VERULAM opent zich eene rij van mannen, die over begrip en oorsprong van de zedelijkheid ernstig hebben nagedacht. Het empirisme werd niet door allen, die in de 17de en 18de eeuw de wijsbegeerte in Engeland beoefenden, omhelsd. Toch bleef het de hoofdrichting, waarin zich ook de zedekundige studiën bewogen. Maar evenmin als in Frankrijk bleek hier de wijsbegeerte — die enkel op de waarneming der zinnen let — bij machte te zijn om het probleem des zedelijken levens op te lossen. BACO werd in zijn streven om de theologie buiten de wijsbegeerte te sluiten gevolgd door HOBBES — die, uitgaande van de leus „bellum omnium contra omnes", den grondslag der zedelijkheid zocht in overwegingen van uiterlijken aard. Terwijl WOLLASTON hem volgde op dit pad, vond zijne theorie weerspraak zoowel bij CUDWORTH en MORE, die met geheel de school van CAMBRIDGE te veel prijs stelden op de rationeele theologie om haar van de moraal uit te sluiten, als bij CUMBERLAND, die met de voorstelling van HOBBES omtrent den primitieven toestand der menschheid zich niet kon vereenigen. Verder dan HOBBES greep LOCKE om zich heen, niet geheel in gelijken geest als hij. Maar op nieuw openbaarde zich krachtig verzet tegen het empirisme, bij intellectualisten als CLARKE, en bij aesthetici als SHAFTESBURY, BUTTLER en HUTCHESON. Terwijl EDWARDS in Amerika veel meer waarde hechtte aan

theologische beginselen, leidden BOLINGBROKE en BERNARD DE MANDEVILLE de zedekunde op een ander pad. In Schotland verhief zich, evenals in Engeland, onder den invloed van het deïsme, het streven om de moraal onafhankelijk te maken van de dogmen der Kerk. Maar meer dan elders werd hier de behoefte gevoeld, om in het zedelijke leven eene vastheid van overtuiging te waarborgen welke in het empirisme slechts al te zeer gevaar liep verloren te gaan. Hier werd eene wetenschappelijke behandeling der gevoelsaandoeningen aanbevolen als grondslag voor eene theorie des zedelijken levens, waarbij evenmin het gezag van den Staat als van de Kerk naar het scheen behoefde te worden ingeroepen. Door HUME en SMITH werd inzonderheid het gebied der staathuishoudkunde betreden, maar in de school van THOMAS REID, vooral door DUGELD STEWART en THOMAS BROWN, werden zedekundige vraagstukken — niet zonder talent — behandeld.

1. **De zedekunde in Nederland.** Terwijl aan de *Wellevenskunst* (1586) van D. V. COORNHERT (1522—1590) — deze oudste ethica in eene nieuw-europeesche taal (zie Prof. LAND. *De wijsbegeerte in de Nederlanden* 1899 bl. 53—91) misschien niet zonder beteekenis voor den zedekundigen arbeid van SPINOZA — geen wijsgeerige waarde kan worden toegekend, mag HUGO DE GROOT (1583—1645) geacht worden ook op de zedekunde invloed te hebben uitgeoefend. In zijn beroemd: *De jure belli et pacis* (1625) verkondigde hij de leer van het „natuurrecht", dat in de rechtswetenschap eene gelijke rol vervulde als de „natuurlijke Godgeleerdheid" in de Theologie en uit den aard der zaak het zedelijk gebied van nabij moest raken.

Al heeft CARTESIUS (1596—1650) twintig jaar lang (1629—1649) door Nederland gezworven, toch was hij onze landgenoot niet. Zelf bewoog

hij zich ook weinig op eigenlijk zedekundig terrein — afgezien van zijne verhandeling over: *Les passions de l'âme* (S. MAX HEINZE. *Die Sittenlehre des Descartes*) — maar in zijn *Discours de la méthode* en elders heeft hij het zedelijk leven wel besproken (G. TOUCHARD. *La morale de Descartes* 1898), en door zijne volgelingen heeft hij ook op dit gebied in Nederland grooten invloed uitgeoefend. Op ARNOLD GEULINX (1624—1669) moet hier allereerst de aandacht gevestigd worden (E. PFLEIDERER. *A. Geulinx als Hauptvertreter der occasionalistischen Metaphysik und Ethik* 1882, *Leibniz und Geulinx mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrengleichniss* 1884). In 1665 werd hem te Leiden het onderwijs in de *Ethica* opgedragen. Ook hij had te strijden met hen die eene vijandige houding aannamen tegenover de „nova methodus" van CARTESIUS, wiens *dualisme* hem leidde tot het *occasionalisme*, dat hij in zijne *Ethica* ook in de zedekunde toepaste. Of hij met SPINOZA (1632—1677) bekend was kan niet worden uitgemaakt naar het schijnt, maar zeker heeft het occasionalisme met zijne leus: „ubi nihil vales, ibi nihil velis" den weg gebaand voor SPINOZA's *Ethica* (Prof. LAND. t. a. p. bl. 159—230). Niet zonder recht werd SPINOZA als de „Copernicus van het zedelijk leven" beschouwd (BUSKEN HUET. *Land van Rembrandt* II[2] bl. 125). De vraag is echter, of de samenhang van gemoedsbewegingen en handelingen met dien van mathematische waarheden kan worden gelijk gesteld. Reeds tusschen 1656 en 1661 schreef SPINOZA het „*traktaat over God, den mensch en diens geluk*", waarin de grondstof te vinden is van zijne — na zijn dood verschenen — *Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta*, waaraan hij de helft van zijn leven heeft besteed. Het behoeft hier geen betoog, dat deze zedekunde in verband staat met de Godsleer die den schrijver eigen was (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 4 onder 2 en § 34 onder 3), wat vooral uitkomt in de verheffing van den „amor Dei intellectualis" als hoogste goed en tevens hoogste deugd (C. LÜLMANN. *Ueber den Begriff: amor Dei intellectualis bei Spinoza* 1884). Ook in de op zich zelf hoogst merkwaardige behandeling van de leer der affecten bleek het intellectualistisch karakter

dezer zedeleer. Hoeveel lof ook moge toekomen aan den vorm van SPINOZA's zedelijke wijsbegeerte, men kan moeielijk de bewering volhouden, dat in het stelsel van dezen wijsgeer volstrekte eenheid te vinden is (Dr. J. D. BIERENS DE HAAN. *De wereldleer in Spinoza's Ethica* in: Tweemaandelijksch Tijdschrift 1897 *Maart*). Het was voor latere geslachten bewaard, den invloed van dit stelsel — niet tot voordeel van de zelfstandigheid der zedelijke wetenschap — in meerdere of mindere mate te ondergaan.

Zeer moeielijk is het zich eene juiste voorstelling te vormen van de zienswijze van PIERRE BAYLE (1647—1706), die op onderscheiden gebied zich bewoog maar meest bekend is door zijn: *Dictionnaire historique et critique.* Over SPINOZA liet hij zich zeer ongunstig uit, weinig in overeenkomst nochtans met zijne algemeene stelling dat Godsdienst en zedelijkheid volstrekt niet behoeven samen te gaan. Op zijne wijze heeft BAYLE voor eene „onafhankelijke zedeleer" gepleit. Het zedelijke leven werd door hem intellectualistisch opgevat, maar ook de leer der aandoeningen trok toch zijne aandacht.

2. **De zedekunde in Duitschland.** Reeds noemden wij (zie § 5 onder 4) SAMUEL PUFENDORF (1632—1694), die even als HUGO DE GROOT (zie onder 1) in zijne rechtsleer van „natuurrecht" sprak, waarin de leer des zedelijken levens in zoover betrokken is dat de daarbij bedoelde eischen van de „praktische rede" (HOEKSTRA. *Geschiedenis van de Zedenleer* II bl. 192) kunnen worden beschouwd als uitdrukking van algemeenzedelijke denkbeelden. De invloed van rechtsgeleerdheid en bespiegelende wijsbegeerte op de ontwikkeling der zedekunde begon daarmede ook in Duitschland zich te openbaren. Door LEIBNIZ (1646—1716) is in zijne werken, die hoofdzakelijk de gedachte der harmonie op onderscheiden gebied trachtten aan te bevelen, niet weinig besproken dat op zedekundige stof betrekking heeft (B. R. MARTIN. *Leibnitzen's Ethik* 1888). In dezen wijsgeer ontmoeten elkander de empirische en de speculatieve lijn. In de „lex continui", die zijn stelsel beheerscht, kan men zoowel eene vrucht zijner bespiegeling als eene les der ervaring erkennen. In zijne monadenleer (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 34

onder 4) is de grondslag gelegd eener theorie volgens welke aesthetische en intellectueele uitspraken met elkander in rechtstreekschen samenhang staan. De onbewuste voorstellingen, waarvoor hij plaats heeft in zijn stelsel, geven hem gelegenheid om tegen het indeterminisme te strijden, terwijl hij toch onze vrijheid bepleit en leert dat wij bij het verrichten van eene handeling ons zelf overeenkomstig ons eigen wezen bepalen. Daarbij wordt intusschen door hem opgemerkt, dat wij der vrijheid te meer deelachtig zijn, naarmate wij te meer ons weten vrij te maken van den invloed van die voorstellingen welke de noodige helderheid missen en daarom in ons als hartstochten werken. De volkomenheid, waarnaar wij moeten streven, bestaat in eene verhoogde activiteit, die in heldere voorstellingen haren grond heeft. Deze activiteit zal ons niet slechts vooruitbrengen op de baan van eigen volmaking, maar ons ook behagen doen scheppen in het geluk van anderen. Leibniz ijverde voor de verzoening van theologie en philosophie en meende, dat wat alzoo aan onze eigene volmaking en te gelijk aan het heil van onze medemenschen bevorderlijk is tot de verwezenlijking van Gods doel in de wereld medewerkt. Zóó kon hij ook in zijne „Theodicee" het gebied der zedeleer betreden.

Ook wat de zedekunde aangaat, is er strijd over de vraag in hoever Christiaan Wolff (1679—1754), wiens wijsbegeerte met die van Leibniz (zie t. a. p. onder 5) pleegt verbonden te worden, zich zelfstandig heeft ontwikkeld. Aanvankelijk *Cartesiaan*, werd Wolff reeds spoedig door de poging van Leibniz om aan het strenge dualisme te ontkomen aangetrokken. Intusschen moet worden toegestemd, dat Wolff in de behandeling van vraagstukken van recht en zedelijkheid (*Jus naturae* 1740, *Philosophia moralis* 1750—1753) soms zijn eigen weg ging. Goed is volgens hem alles, wat 's menschen toestand tot volkomenheid brengt. Daartoe moet men natuur en rede volgen (*Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen.* Neue Aufl. 1752). Zelfvolmaking is het hoogste doel. Dat door Wolff ook op de volkomenheid van anderen prijs wordt gesteld in de praktijk des zedelijken levens, schijnt niet gemakkelijk met zijn grondbeginsel in overeenstemming te kunnen worden

gebracht. Zonderling genoeg werd de wijsbegeerte van WOLFF in 1723 als staatsgevaarlijk beschouwd. Het determinisme, dat hij voorstond, had in een streng intellectualisme zijnen grond. Het rationalisme trad in zijn stelsel krachtig te voorschijn. Hoeveel gevaar ook dezerzijds bepaaldelijk voor het godsdienstig leven te duchten viel, toch moet men erkennen, dat Duitschland mede onder den invloed van dit rationalisme bewaard bleef voor de wrange vruchten welke elders in het laatst der 18de eeuw door het empirisme en sensualisme werden voortgebracht. Het godsdienstig beginsel werd meestal bij de mannen der „Aufklärung" in eere gehouden. Intusschen ontbrak het ook hier niet aan pogingen om in leer en leven godsdienstige overtuigingen ter zijde te dringen. In dien geest werkten o. a. BAZEDOW (1723—1790) en NICOLAÏ (1733—1811) gedeeltelijk onder vreemden invloed (HOEKSTRA. t. a. p. bl. 230).

3. **De zedekunde in Frankrijk.** De zoogenaamde „onafhankelijke moraal" van den nieuweren tijd — die intusschen van den geest des tijds zich alles behalve vrij wist te houden (OPZOOMER. *Losse bladen* II bl. 20) — wordt wel gewoonlijk geacht haren oorsprong te vinden in bewegingen van het midden der 18de eeuw (TITTMANN. *Pragmatische Geschichte der Religion und Theologie in der 2en Hälfte des 18en Jahrh.* 1805, THOLUCK. *Abrisz einer Geschichte der Umwälzung seit 1750.* 1839), maar reeds in de 17de eeuw werd zij in Frankrijk voorbereid. Op den grondslag van de „Essays" van MONTAIGNE, die in 1588 verschenen (Dr. J. J. BAUMANN. *Handbuch der Moral* S. 352) plaatste zich PIERRE CHARRON in zijn werk: *De la sagesse* (1601), waaruit men duidelijk kon bemerken dat de godsdiensstrijd der 16de eeuw diepen indruk had gemaakt tot schade voor de juiste waardeering van den Godsdienst ten opzichte van het zedelijk leven. Wel bleek nog de invloed der Sorbonne in CHARRON's beschouwingen, maar in hoofdzaak werd hier toch de autonomie des zedelijken levens geleerd en de Godsdienst op den achtergrond geschoven (LIEBSCHER. *Charron und sein Werk: De la sagesse* 1890). Vraagt men, waarin de grond moet worden gezocht van het feit, dat in Frankrijk gedurende de 17de eeuw slechts weinig de beginselen van CHARRON — die in de 18de eeuw met kracht en veel meer in anti-

godsdienstigen geest optraden — werden toegepast, ongetwijfeld moet gewezen worden op het optreden van MALEBRANCHE (1638—1715), die niet zoo als CARTESIUS (zie onder 1) dien hij volgde, slechts van ter zijde met zedekundige vraagstukken zich in betrekking stelde, maar met zijne theologische denkbeelden (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 34 onder 2) zedelijke voorstellingen rechtstreeks verbond (FR. JODL. *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie* I S. 262 etc.). Vooral in zijn: *Traité de la nature et de la grâce* 1680 waren theologie en philosophie ten nauwste vereenigd. De waardeering van alle dingen naar hunne waarde in betrekking tot God gaf aan zijne zedeleer een eigenaardig karakter (*Traité de morale*). Het mystisch beginsel, dat daarin optrad, was min of meer bedenkelijk met het oog op de juiste erkenning van de beteekenis der zedelijke werkzaamheid des menschen, maar omtrent de werking onzer aandoeningen op zedelijk gebied heeft toch de schrijver belangrijke opmerkingen gemaakt. De zelfstandigheid van den mensch werd door hem te veel op den achtergrond gedrongen, dan dat hij aan zijne vrijheid groote kracht kon toekennen. Zijne kosmische opvatting der Christusverschijning — op het voetspoor van RUPRECHT VON DEUTZ — bood hem de gelegenheid aan om, terwijl hij onze vrijheid als een „posse peccare" meende te moeten doen gelden, van de voorstelling uit te gaan, dat de zonde door God mede was opgenomen in de idee van de wereld als de best-mogelijke. Zijn optimisme was intusschen van anderen aard dan dat van LEIBNIZ. Terwijl de invloed van MALEBRANCHE tijdelijk in Frankrijk de theologie weer in eere bracht, waren echter de theologen onderling verre van eenstemmig (P. J. CRUSE. *Malebranche en zijne bestrijders* 1891). De Jezuïten traden tegen MALEBRANCHE op bij monde van DU TERTRE (*Réfutation d'un nouveau système de métaphysique* 1715), en het vraagstuk der belangelooze liefde jegens God, waarbij het in hoofdzaak den samenhang van deugd en geluk gold, hield de beoefenaars der moraal verdeeld. ARNAULD, FÉNÉLON, BOSSUET en anderen maakten zich ook in dezen strijd bekend, waarbij bleek, dat de mystiek — in quietistischen zin — in het toenmalige Fransche Roomsch-Katholicisme zich niet onbetuigd liet (ARNAULD. *Essais de mo-*

rale 1671, FÉNÉLON. *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* 1697).

In de 18[de] eeuw bleek de bodem bereid voor het werken van beginselen als door CHARRON waren aanbevolen. Onbillijk zou het zijn, als men bij het beoordeelen van de stelsels der „Encyclopaedisten" van het einde dier eeuw buiten rekening liet, dat zich destijds het streven openbaarde om het leven des volks tot beteren toestand te brengen (LAURENT. *Études sur l'histoire de l'humanité* X). Ook zijn geenszins allen op ééne lijn te stellen, die in dien kring in Frankrijk hunne stem deden hooren. Door ROUSSEAU (1712—1778) werd het zedelijk gevoel gehandhaafd, soms in verband met religieuze uitspraken van deïstisch karakter (*Contrat social* 1761, *Émile* 1762). Dat *natuur* boven *cultuur* werd geplaatst in zijne theoriën, was ook voor zijne zedekundige opvattingen niet onverschillig (JOHN GRAND-CARTERET. *Jean Jacques Rousseau jugé par les Français d'aujourdhui* 1890). Door ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC (1715—1780) is een empirisme verkondigd dat voor zedelijke zelfbepaling geene plaats liet. Nergens zonk misschien dit empirisme lager dan in: *L'homme machine* van DE LA METTRIE (1709—1751). Persoonlijk verhief zich gunstig tegenover laatstgenoemden DENIS DIDEROT (1713—1784), terwijl daarentegen zich als schrijver hoogst ongunstig bekend maakte VON HOLBACH (1723—1789) die in 1770 uitgaf: *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral.* Onder de schrijvers van dit tijdperk is, wat de zedekunde aangaat, CLAUDE ADRIEN HELVETIUS (1715—1771) meest belangrijk. Reeds in 1758 verscheen zijn hoofdwerk: *De l'esprit* (in: *De l'homme* etc. — eerst in 1772 verschenen — omgewerkt). Op den grondslag van het egoïsme rust volgens hem het zedelijk leven, en voor het utilisme baande hij den weg (SIDGWICK. *Outlines of the history of ethics* p. 255). Hij leerde, dat de „amour propre" het beginsel onzer handelingen is, met naar omstandigheden gewijzigde toepassing. Noch de wèlwillendheid noch de haat is volgens zijne meening de aanvang in 's menschen sociaal leven, maar men wordt naar verschillende zijde gedrongen naardat eigene belangen van ons vorderen. Fijne analyse

kenmerkt somtijds de beschouwingen van HELVETIUS, die overigens ook niet altijd zich zelf gelijk blijft en ook daarom verschillend beoordeeld kan worden (GEORG PLECHANOW. *Beiträge zur Geschichte des Materialismus* 1896, HOEKSTRA. *Geschiedenis van de Zedenleer* II bl. 226). VOLTAIRE bracht zoowel tegen HELVETIUS als tegen ROUSSEAU bezwaren in (*Le philosophe ignorant. La loi naturelle*).

4. **De zedekunde in Engeland en Schotland.** Wat ook elders in de 17de en 18de eeuw op zedekundig gebied zij geleverd, in Engeland en Schotland werd in deze eeuwen met bijzonderen ijver de zedekunde beoefend, en wie de onderscheiden stroomingen wil leeren kennen die in de leer des zedelijken levens vóór KANT zich openbaarden, doet wèl, het oog naar deze landen te richten. BACO VAN VERULAM (1561—1626) opent in zijn *Advancement of learning* — eene schets, door hem zelf niet uitgewerkt — de rij der mannen, die het gebouw der zedelijkheid op empirischen grondslag trachtten te vestigen (*De augmentis scientiarum* l.l. 7 et 9). Intusschen wilde hij zelf geen zedelijk stelsel opbouwen, onafhankelijk van de „openbaring." Volgens hem was „the light of nature" niet voldoende om den plicht te leeren betrachten. De „theologie" wilde hij niet over de „philosophie" laten heerschen, gelijk de kerkelijke partijen deden, die destijds onder zijne landgenooten scherp tegenover elkander stonden — ook niet in den rationalistischen trant van HALES, CHILLINGWORTH en anderen onder zijne tijdgenooten (TULLOCH. *Rational theology and Christian philosophy in England during the 17th century*) — maar de leer van het hoogste goed achtte hij met den *Godsdienst* noodzakelijk verbonden. Psychologie trok hem, overeenkomstig het karakter van zijn „Novum organum" (1620), meer dan metaphysica aan, maar toch kan hij niet — hoe men dit feit ook meene te moeten verklaren — als bloot-empirisch te werk gaande worden beschouwd. Is zijn invloed wel eens overschat, en bleef ten minste in Oxford en Cambridge nog menig jaar de oude methode der scholastiek in eere, toch moet erkend worden, dat hij in vervolg van tijd tal van aanhangers won en dat ook volslagen empiristen zich op hem konden beroepen. Veel minder dan door hem werd de Godsdienst geëerd door HOBBES (1588—1679), dien

TULLOCH t. a. p. niet ten onrechte een „radicaal in het kleed der reactie" noemt met het oog op zijn staats-absolutisme dat, op zich zelf in zijn stelsel moeielijk te plaatsen (W. GASS. *Geschichte der Chr. Ethik* B. II Abtheil. II S. 14 u. s. w.), misschien het best verklaard wordt uit den drang der tijdsomstandigheden. Zoowel in zijn: *Leviathan*, *or the matter*, *form and authority of government* 1651 als in zijne: *Elementa philosophiae de cive* 1642 beschouwt hij den mensch als oorspronkelijk in een toestand waarin elk op zich zelf stond, allen met elkander in strijd, zonder eenige rechtsorde van innerlijken of uiterlijken aard. De nood dreef naar zijn gevoelen den mensch tot gemeenschap, terwijl nochtans (JODL. t. a. p. I p. 390) de vraag van 's menschen socialen aanleg door hem niet bevredigend wordt opgelost. Feitelijk wordt door hem de miskenning van zedelijkheid en recht tot verstandsdwaling herleid en zijn het utiliteits-overwegingen, die de gezagshoogheid van den Staat in het leven roepen, waardoor zoowel Godsdienst als zedelijkheid moet worden gewaarborgd. In den wil van den souverein ligt, volgens de theorie van HOBBES (*De corpore politico or the elements of law moral and political* 1650), de grond van het recht en van de zedelijkheid.

Terwijl bij WOLLASTON (1659—1725) het intellectualisme van HOBBES ook eene belangrijke rol speelt (HOEKSTRA. t. a. p. bl. 209), komt bij dezen empirist het oorspronkelijk karakter der zedelijkheid toch beter tot zijn recht en wordt de zaak der zedelijke persoonlijke betrekkingen door hem dieper opgevat.

Reeds spoedig na het verschijnen van HOBBES' genoemde *Elementa philosophiae de cive* trad RUDOLPH CUDWORTH (1617—1688) tegen hem op, maar eerst in 1678 bleek in: *The true intellectual system of the universe* van dezen leeraar van Cambridge — wiens genoemd werk, vermeerderd met het na zijn dood (1731) uitgegeven: *Treatise concerning eternal and immutable morality* in het Latijn vertaald werd door MOSHEIM (*Systema intellectuale*) — dat zich eene in den geest van PLATO gevormde school verhief om te ijveren tegen voorstellingen waarbij eigenlijk, in den trant der oude sophisten, de zedelijkheid enkel als *νόμῳ* bestaande werd erkend (zie § 2 onder 3). Ook in deze school van Cam-

bridge — die volgens sommigen onder Cartesiaanschen invloed stond — heerschte het intellectualisme, maar op den grondslag der leer, dat de zedelijkheid berust op voorstellingen, door God ons gegeven, aangaande het wezenlijk verschil van goed en kwaad. In gelijken zin werd door HENRY MORE (1614—1687) in zijn: *Enchiridion ethicum* over het zedelijke leven gehandeld, waarvoor hij 23 „noëmata moralia" vaststelt, welke hij echter niet slechts krachtens verstandelijk inzicht, maar ook door eene „boniform faculty" meent gevonden te hebben, op zoodanige wijze dat men hier aan eene verbinding van PLATO met ARISTOTELES zou kunnen denken. Onafhankelijk — naar het schijnt — van de school van Cambridge, maar in overeenstemming grootendeels met MORE trad RICHARD CUMBERLAND (1632—1718), bisschop van Peterborough, tegen HOBBES op met zijne: *Disquisitio philosophica de legibus naturae* (1672). De breedheid van zijn stijl stond aan de verbreiding van zijne inzichten, waarin verschillende voorstellingen elkander ontmoeten, in den weg. Volgens zijn gevoelen moet welwillendheid de grondslag heeten van alle sociale inrichting, langs welken weg ook verkregen, maar evenmin als HOBBES heeft hij de wording en ontwikkeling van het zedelijke leven met psychologische juistheid opgevat.

Het empirisme had zich intusschen op nieuw krachtig verheven in JOHN LOCKE (1632—1704), in wiens verwerping van alle „innate ideas" men intusschen niet eene veroordeeling moet zien van alle intuïtieve overwegingen (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 34 onder 4). Met HOBBES is hij het eens in de meening dat de onderscheiding van goed en kwaad op maatschappelijke bepalingen wijst (*Essay on human understanding* Lib. II), maar met diens tegenstanders in de stelling dat zedelijke regelen verplichtend zijn, onafhankelijk van uiterlijke macht, en in verband staan met beginselen die de mensch intuïtief erkent. Volkomen duidelijk is het zeker niet, in hoever men beginselen, als in zijn: *Reasonableness of Christianity* verkondigd worden, kan rijmen met zijn empirisch stelsel. Gelijk CUDWORTH zich tegen HOBBES deed hooren, heeft ook CLARKE (1675—1729) in intellectualistischen trant zich tegen het empirisme, destijds door LOCKE vertegenwoordigd, verklaard (JAMES

Edward le Rossignol. *The ethical philosophy of Samuel Clarke* 1892). In zijn: *Discourse concerning the unalterable obligations of natural religion* trachtte hij aan de zedelijke normen een vast karakter te geven, door te wijzen op de „fittness" der dingen, als op waarheid en werkelijkheid gegrond, naar analogie van geometrische en mathematische feiten. Logica en ethica traden bij hem in nauw verband. De ernst van den strijd des zedelijken levens werd door hem in niet geringe mate miskend, terwijl hij de vastheid der zedelijkheid meende te waarborgen, door „verplichting" in den zin van „toestemming" op te vatten. Stelde Clarke den waarheidszin ook in het zedelijke leven op den voorgrond, door Shaftesbury (1671—1713) werd eene empirische zedeleer gebouwd op den aesthetischen zin (Dr. J. D. Bierens de Haan. *De beteekenis van Shaftesbury in de Engelsche Ethiek* 1891). Daarmede werd door hem bedoeld een „moral sense", die bijzonder gericht was op de tegenstelling van harmonie en disharmonie. Zeer ongelijk wordt hij voortdurend beoordeeld, wat eensdeels gevolg is van gebrek aan nauwkeurigheid in zijn denken, anderdeels voortvloeit uit het feit, dat hij psychologische ervaring tot grondslag nam van zijne moraal, zonder voldoende voorafgaande studie van de leer der affecten, waarop hier alles aankomt. Intusschen wordt vrij algemeen de vorm geroemd, waarin hij zijne denkbeelden kleedde, zoowel in zijn: *Inquiry concerning virtue and merit* (1699) als in de: *Characteristics of man, manners, opinions, times* (1711), in wier tweede deel eerstgenoemd geschrift werd herdrukt. De „zedelijke smaak" was bij hem de grond van het zedelijk oordeel. Shaftesbury werd gevolgd door Jozef Butler (1692—1752), die intusschen in zijne theorie van „living according to nature" aan de moraal der *Stoa* (zie § 2 onder 7) doet denken (L. Carrau. *La philosophie religieuse en Angleterre* 1888 p. 29) en eene meer theologische kleur aan den „zedelijken smaak" gaf door nevens „self-love" en „benevolence" de „conscience" te plaatsen, welke hij onverklaarbaar acht zonder een beroep op de Goddelijke causaliteit (*Sermons upon human nature* 1726 en *The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature* 1736 — edited bij W. E. Gladstone 1896 cf.

Dr. W. H. WEEDA. *J. Butler als zedekundige beschouwd en gewaardeerd* 1899). Ook FRANCIS HUTCHESON (1694—1747) volgde het spoor, door SHAFTESBURY gewezen, reeds in zijn: *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue* 1720, maar vooral in zijn na zijn dood uitgegeven *System of moral philosophy* (1755), waarin hij de meeningen van HOBBES en LOCKE op zoodanige wijze bestreed, dat hij als voorlooper van de Schotsche school — waartoe sommigen hem rekenen te behooren — kan worden beschouwd. De idee der volkomenheid trad met hem in de Engelsche Ethiek te voorschijn (FALCKENBERG. *Geschichte der neueren Philosophie* 1e Aufl. S. 152 u. s. w.). Inmiddels was de psychologie in het algemeen op nieuwe paden geleid door de ook door LOCKE aanbevolen „association-theory", die op zedekundig gebied werd toegepast door DAVID HARTLEY (1704—1757) in zijne: *Observations on man, his frame, his duty and his expectations* 1749. Terwijl langs dezen weg het echt-zedelijke gevaar liep niet ongerept te blijven, werd door den Amerikaanschen wijsgeer EDWARDS (1703—1758) te zelfder tijd in zijn werk: *On religious affections* eene moraal gepredikt, met het Christelijk geloof nauw verbonden. Geheel anders was het met BOLINGBROKE (1678—1751), die in zijne, niet weinig gelezen, *Works* op kwalijk begrepen zelfliefde een stelsel bouwde, dat niet ten onrechte door Prof. HOEKSTRA (*Geschiedenis van de Zedenleer* II bl. 219) beschouwd wordt als „misschien de meest onedele gestalte van het zedelijk empirisme." In hooge mate werd in 1706 de aandacht getrokken door BERNHARD DE MANDEVILLE, die van Fransche afkomst, maar in ons vaderland geboren, als geneesheer te Londen werkzaam, den weg bewandelde, door CHARRON (zie onder 3) gebaand, in zijn gedicht „Grumbling hive", waarin hij feitelijk den lof der ondeugd bezong (J. PH. GLOCK. *Die Symbolik der Bienen in Sage, Dichtung, Cultur, Kunst und Bräuchen der Völker* 1891). Van lieverlede voegde de schrijver hier zedekundige beschouwingen bij over de zedelijke deugd, de liefde, de maatschappij, met dialogen en eene apologie der „bijenfabel", zoodat reeds in 1714 verscheen: *The fable of the bees or private vices public benefits*, waarvan in 1740 eene volledige fransche vertaling het licht zag, bewerkt naar de 6de engelsche uitgave

(van 1732). Ironie is zeker somtijds hierbij in het spel, maar werkelijk is het den schrijver ernst met de meening, dat de maatschappij op zelfzucht der individuen gebouwd is en eigenbelang de drijfveer der „deugd" moet heeten (QUACK. *Studiën op sociaal gebied* 1877 bl. 26 vv.).

Was de zedelijkheid in vroegere eeuwen met het kerkelijk dogme nauw verbonden geweest, de leus van het Engelsche deïsme eischte hare onafhankelijkheid. Intusschen had HOBBES haar op nieuw in afhankelijke stelling gebracht en wel tegenover het staatsgezag. Inderdaad was daarmede het eigenbelang met de daarop gebouwde overeenkomst als de beweegkracht in het zedelijke leven beschouwd. Van onderscheiden kant openbaarde zich (FALCKENBERG. t. a. p. S. 145) tegenstand tegen deze beschouwing. Men kan hier spreken van eene *idealistische*, eene *logische* en eene *aesthetische* tegenpartij, respectievelijk vertegenwoordigd o. a. door CUDWORTH, CLARKE en SHAFTESBURY. In Schotland werd meestal gedurende de 18[de] eeuw in laatstbedoelden zin de moraal behandeld. De „Schotsche school" heeft zich vooral òf met de leer van ons kenvermogen bezig gehouden òf zich aan de staathuishoudkunde gewijd. Maar ook de zedekunde trok hare aandacht. Op zedelijk gebied onderscheidde zij zich door het streven om, in eene wetenschappelijke behandeling van de leer onzer aandoeningen, den grondslag te leggen van eene zedekunde, die in onze gevoels-aandoeningen eene praktische vastheid zoekt welke men theoretisch bij den Staat evenmin als bij de Kerk meende te kunnen vinden.

In de eerste plaats moet hier op DAVID HUME (1711—1776) worden gelet (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 4 onder 4 en § 34 onder 8). Moge hij al op ander terrein te recht als scepticus bekend staan, zijne vaste meening omtrent de rede, als „no motive to action, no obligation to virtue", leidde hem op den weg der ervaring met toepassing van de descriptieve methode, zoodat hij, het willen en handelen van den mensch gadeslaande, onderzoek deed naar de aandoeningen die daartoe leiden. Reeds in 1739 verscheen zijn: *Treatise on human nature*, later omgewerkt in zijne: *Essays*. Reeds in het eerste deel der *Essays* (1741) besprak hij ook zedekundige vragen. In het

derde deel (1751) geschiedde dit meer breedvoerig (*Inquiry into the principles of morals*). In het vijfde deel (1757) komt o. a. voor de *Dissertation of the passions*. De verhandeling over den zelfmoord verscheen eerst na zijn dood. De passies worden door hem in directe en indirecte onderscheiden, en de zedelijke verschijnselen worden door hem als samengesteld beschouwd. Dat de wil niet door voorstellingen, maar door gevoel wordt bepaald, staat bij hem vast. Het gevoel van sympathie speelt hierbij eene voorname rol. Tegenover hen, die meenen dat door den Staat een sociaal contract in het leven geroepen is, bepleit hij de voorstelling van het recht, als in de maatschappij bij stilzwijgende overeenkomst ontstaan. Kenmerkend is voor HUME's stelsel de overtuiging, dat de rede tot twijfel leidt maar dat middelerwijl het leven zelf tot beslist handelen dringt (in 1894 verscheen eene nieuwe uitgave van HUME's „*Inquiries*" *concerning the principles of morals*, bezorgd door L. A. SELBY-BIGGE).

Ook ADAM SMITH (1723—1790) moet hier worden genoemd (JOH. SCHUBERT. *Adam Smith's Moralphilosophie* 1890). In 1759 verscheen zijne *Theory of moral sentiments*, waarover het oordeel niet minder verschillend is dan over zijn hoofdwerk: *Wealth of nations*. Zeker heeft men geen recht, als men hem (met SKARZYNSKI. *Adam Smith als Moralphilosoph und Schöpfer der National-ökonomie*) als geheel van HUME afhankelijk beschouwt. Veel meer dan HUME is het hem te doen om de motieven der handelingen, afgezien van hare gevolgen. Hij meent, dat elk weinig autopathie en veel sympathie moet bezitten, om de welwillendheid te kunnen laten heerschen die zoowel door de natuur als door het Christendom wordt geëischt. De zedewet is ook bij hem een product, door den mensch in het gemeenschapsleven tot stand gebracht, maar hij meent, dat men haar gezag verhoogt door in haar Gods wil te zien.

Het *Stoïcijnsch* beginsel, dat wij moeten handelen overeenkomstig de bedoeling der natuur — voor zoover deze uit de ervaringsfeiten blijkt (SIDGWICK. t. a. p. p. 220) — wordt gevolgd in de school van THOMAS REID (1710—1796) krachtens de hier aanbevolen werkzaamheid van „common

sense" als algemeen menschelijk bewustzijn tegenover wijsgeerige theorieën. In REID's *Essays on the active powers of human mind* wordt alzoo een empiristisch rationalisme verkondigd, dat voor de zedekunde weinig waarde heeft. Van meer beteekenis was de in 1828 uitgegeven *Philosophy of the active and moral powers of man* van zijnen grootsten leerling DUGALD STEWART (1753—1828), wiens werken in 1854 door HAMILTON op nieuw zijn uitgegeven (cf. J. WATSON. *The new „ethical" philosophy* in: International Journal of ethics. July 1899 p. 413—434). Door THOMAS BROWN (1778—1820) werd eene verbinding van de beginselen van REID met die van HUME beproefd, waardoor hij in hooge eer staat ook bij velen in den nieuweren tijd. Inmiddels was reeds in 1738 door WARBURTON (*Divine legation of Mozes*) het zedelijk verplichtingsbewustzijn als hoofdzaak in het zedelijke leven op den voorgrond gesteld, terwijl RICHARD PRICE in 1757 (*A review of the chief questions and difficulties of morals*) eene poging deed om tegenover empirisme en gevoelsmoraal PLATO's zedekundige beginselen weer op den troon te plaatsen. Veel meer bijval vond in ruimen kring op het gebied der zedekunde — gelijk op dat der „Theologia naturalis" — ten minste onder de theologen de arbeid van WILLIAM PALEY (1743—1805), die in 1785 zijne: *Moral and political philosophy* het licht deed zien. Men kon zich intusschen ook in Engeland moeielijk ontveinzen, dat de wetenschap van het zedelijke leven aan herziening dringend behoefte had (L. A. SELBY-BIGGE. *British moralists, being selections from writers principally of the eighteenth century* 1897). Opmerking verdient nog, dat PALEY misschien niet buiten den invloed stond van onzen NIEUWENTIJT (1654—1718), gelijk omgekeerd W. L. BROWN (1755—1830) bij zijn zedekundig onderwijs in Nederland zich van een handboek van HUTCHESON bediende (zie Prof. LAND. *De wijsbegeerte in de Nederlanden* 1899 bl. 142).

---

§ 7.

De zedekunde sinds Kant.

Wie zich wijdt aan de zedekunde in den nieuweren tijd wendt allereerst zijn oog naar Duitschland. Hoe men ook oordeele èn over de zedeleer van KANT, op zich zelve beschouwd, èn over den invloed, door anderen op hem uitgeoefend, niemand ontkent dat de Koningsberger wijsgeer ook voor de zedekunde eén nieuw tijdperk opende. Het beginsel der autonomie des zedelijken levens werd op eigenaardige wijze in zijnen kategorischen imperatief gehuldigd, en tegen alle eudaemonisme was zijn rigorisme gericht met zijne strenge opvatting van den plicht. Dat hij enkel een formeel beginsel in de zedeleer liet gelden is door velen — niet onder algemeene instemming — opgemerkt. Door FRIES werd eene andere houding ook op zedekundig gebied aangenomen, gelijk ook door J. G. FICHTE, KRAUSE, VON SCHELLING en HEGEL overeenkomstig het speculatief karakter hunner algemeene wijsbegeerte. SCHLEIERMACHER verhief zijne stem, om de rechten van gemoed en wil tegen de opperheerschappij van het denken in de scholen der speculatieve wijsbegeerte te handhaven, en het is op zijn voetspoor, dat ROTHE bepaaldelijk de Christelijke zedeleer in nieuwe baan geleid heeft. Ook BENEKE had groote zedekundige verdiensten en door HERBART werd met talent de moraal van KANT aan kritiek onderworpen, al volgde hij in hoofdzaak diens stelsel.

Tegenover het rigorisme van KANT kwam ook FEUERBACH in verzet, in navolging van BENEKE, van wien hij overigens afweek, overeenkomstig de eischen van zijn positivistisch stelsel. Het pessimisme verkondigde bij monde van SCHOPENHAUER de moraal van het medelijden, en EDUARD VON HARTMANN wist, ook buiten den kring zijner geestverwanten, de aandacht te trekken voor zijne wijsbegeerte ook op het terrein der zedeleer, terwijl FRIEDRICH NIETZSCHE sommigen veel scheen te beloven in den strijd tegen de Christelijke moraal. Onder de nieuwere moralisten moeten WIRTH, CHALYBAEUS, I. H. FICHTE, NAHLOWSKI, SEYDEL, STEINTHAL, WUNDT, SIGWART, VON GIZICKY, PAULSEN en A. DORNER met onderscheiding genoemd worden, terwijl HÖFFDING ook in Duitschland zijn weg vond en vele theologen, onder wie wij hier slechts noemen HARLESS, WUTTKE, MARTENSEN, PALMER, VON OETTINGEN, BECK, FRANCK, KÄHLER, LUTHARDT en KÜBEL, op veelszins voortreffelijke wijze de eer der zedekunde ophielden.

In de Fransche taal — *in* en *buiten* Frankrijk — werd een en ander geschreven, voor de zedekunde belangrijk, zoowel in de school der traditionalisten, die aan het dogme der Roomsch-Katholieke Kerk min of meer getrouw bleven, als in die der spiritualisten, die in Frankrijk onder leiding van MAINE DE BIRAN de beginselen van KANT verkondigden Menigmaal zijn de verdiensten van VICTOR COUSIN, het eigenlijke hoofd der spiritualistische school, miskend. Bepaaldelijk door zijn leerling JULES SIMON zijn sommige zedekundige onderwerpen voortreffelijk behandeld, en ook JOUFFROY, die meer onder Schotschen invloed stond, was op dit gebied

met eer werkzaam. De mutualist PROUDHON, die het sociale vraagstuk ter sprake bracht, wordt misschien te recht beschouwd als staande tusschen het spiritualisme en het positivisme, dat bij monde van AUGUSTE COMTE zich grooten invloed wist te veroveren in tegen het Roomsch-Katholicisme gekeerde kringen. Groot was ook de beteekenis van VINET voor de zedekunde door de beginselen waarvan hij uitging in de waardeering van het individueele en sociale leven. Onder hen die hem volgden, trekken inzonderheid E. NAVILLE, CH. SECRÉTAN, E. DE PRESSENSÉ en RAOUL ALLIER de aandacht, terwijl ook wel van andere zijde soms meeningen werden verspreid die niet vreemd zijn aan zijne zienswijze.

In Engeland bleven ook in deze eeuw beginselen leven, die vroeger aldaar de zedekunde eensdeels op empirischen weg hadden geleid, anderdeels haar zooveel mogelijk in goede verstandhouding hadden doen blijven met het kerkelijke leven. Op den grondslag, door HUME gelegd, verhief zich ook hier het Kantianisme, vooral door de werkzaamheid van WHEWELL. Door JAMES MACKINTOSH, die ook door Kantiaansche beginselen werd geleid, werd inmiddels — in aansluiting trouwens aan vroegere beschouwingen van empiristischen aard — het utilisme voorbereid, dat door velen werd toegejuicht. Men wachte zich voor de meening, alsof hier een pleidooi voor min of meer grof hedonisme gevoerd wordt, en make ook tusschen JEREMY BENTHAM en JOHN STUART MILL behoorlijk onderscheid. Het kan niet worden ontkend, dat door utilisten zedekundige studiën van hoog belang geleverd zijn, maar dat het utilisme, ook al wordt het in zijnen edelsten vorm voorgedragen, wetenschappelijk

zwak is, werd te recht door het evolutionisme, dat in menigen kring de overwinning behaalde, aangetoond. Door BARRETT en vooral door HERBERT SPENCER is het vraagstuk der zedelijkheid op den grondslag der evolutie-theorie met ernst behandeld, maar al werd deze theorie ook op dit gebied door velen toegejuicht, en al heeft de zedekunde ook in deze school niet weinig belangrijks geleverd, het bleef toch ook in Engeland en Amerika voor velen niet verborgen, dat de hier gevolgde beschouwing en waardeering van de zedelijke handeling, in verband met de handeling in het algemeen, gevaarlijk is voor de handhaving van het zedelijke als zelfstandig. Op den arbeid van mannen als BAIN, SIDGWICK, LESLIE STEPHENS, MUIRHEAD, MACKENZIE, RYLAND, KNIGHT, HYSLOP en anderen moet gewezen worden als bewijs, dat veler belangstelling in Engeland en ook elders, waar de Engelsche taal gesproken wordt, aan de zedekunde verzekerd is.

In ons vaderland viel wel eens te klagen over gemis van belangstelling te dezen aanzien. Bijzonder belangrijk was niet wat het optreden van KANT in Nederland te weeg bracht, en evenmin wat hier in aansluiting aan andere wijsgeerige scholen in de behandeling van de zedeleer geleverd werd. De zedekunde werd weinig geëerd, ook al werd soms de zedeleer op niet-onverdienstelijke wijze behandeld. Intusschen moeten hier met eer L. G. PAREAU, N. C. KIST, H. J. ROYAARDS en W. CNOOP KOOPMANS genoemd worden, terwijl — om van de nog levenden te zwijgen — door PH. R. HUGENHOLTZ, VAN BELL, KUENEN en anderen menige proeve werd gegeven van degelijken arbeid op het gebied van de wetenschap des zedelijken levens.

1. **De zedekunde in Duitschland.** Niemand twijfelt aan de groote beteekenis van IMMANUËL KANT 1724—1804 (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 5 en § 35 onder 1) ook voor de zedekunde. Dat hij zijne tijdgenooten op den strengen ernst van den plicht heeft gewezen, wordt algemeen erkend (Dr. W. GASS. *Geschichte der Christlichen Ethik* II. 2te Abth. § 28 u. s. w., FR. JODL. *Geschichte der Ethik* II. 1er Buch Cap. I). Reeds in 1764 (*Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*) gaf hij blijk, dat hij de noodzakelijkheid van eene nieuwe behandeling der zedekunde inzag, waarvoor hij in 1785 in de voorrede van zijne: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* met kracht heeft gepleit. Overeenkomstig de beginselen, in zijne *Kritik der praktischen Vernunft* 1788 ontwikkeld, beschreef hij in 1797 de *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.* De zedewet bepaalt volgens hem als kategorische imperatief den vorm van het willen. Het goede, waartoe wij verplicht zijn, is iets anders dan het goede, dat wij uit neiging zoeken, of waarvan wij het tegendeel mijden. Terwijl elders naar KANT's meening de autonomie van den zedelijken wil ten onrechte wordt miskend, meent hij tegen alle heteronome verklaring van het zedelijk leven te moeten waken. In verband daarmede staat, dat hij in de zedeleer geen ander dan een formeel beginsel erkennen kan, al gaf hij soms dat beginsel in eenen vorm waarbij wel degelijk rechtstreeks aan een bepaalden inhoud te denken was. Het was de handhaving van de volstrekte geldigheid van den eisch der zedewet, die KANT vooral ter harte ging. De vraag naar den inhoud dier wet week daarvoor in den aanleg van zijn stelsel. Intusschen kon hij het oog niet sluiten voor het feit, dat het doel der zedelijke handelingen niet kan worden besproken, of tevens wordt ook in materiëelen zin de eisch der zedewet ontvouwd. Uit de zedewet wordt 's menschen vrijheid rechtstreeks als postulaat afgeleid, terwijl het geloof aan God en onze onsterfelijkheid slechts langs middellijken weg door de „praktische Vernunft" daarmede in verband wordt gesteld. Het is soms duidelijk, dat niet alleen de wijsbegeerte van WOLFF, maar ook die van ROUSSEAU en vooral die van HUME (zie § 6 onder 2, 3 en 4) invloed op KANT

geoefend heeft. Over menig punt, ook betreffende de psychologische inzichten van dezen wijsgeer, wordt nog voortdurend verschillend geoordeeld (F. SCHNEDERMANN. *Die beiden Hauptperioden in Schiller's Ethik mit Rücksicht auf das Verhältniss des Dichters zu Kant* 1878, LIEBMANN. *Zur Analysis der Wirklichkeit* 2te Aufl. 1880, E. PFLEIDERER. *Kantischer Kriticismus und Englische Philosophie* 1881, GUSTAV TEICHMÜLLER. *Religionsphilosophie* 1886 S. 273, A. HEGLER. *Die Psychologie in Kant's Ethik* 1891, O. THON. *Die Grundprincipiën der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwickelung* 1895, A. C. LEENDERTZ. *De ethiek van Kant getoetst aan de eischen, door wijlen Prof. Pierson gesteld aan de ethiek der toekomst* in: Theol. Tijdschr. XXXI bl. 130 vv., ANDRÉ CRESSON. *La morale de Kant* 1897, Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN. *Sociale Ethiek* 1897 bl. 100). Onder de leerlingen van KANT, die zelfstandig hun weg gingen, behoort JACOB FRIEDRICH FRIES (1773—1843) genoemd te worden (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 5 onder 2). Of hij in de zedekunde (HOEKSTRA t. a. p. II bl. 263—268) beteekenis heeft, kan betwijfeld worden, tenzij dan voor zoover hij de rede, die hij als kenvermogen in weten, gelooven en „Ahnung" doet optreden, ook als kracht erkent, die tot handelen dringt evenzeer krachtens drie ons door hem toegekende vermogens.

De speculatieve school is (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 6 onder 1, 2, 5 en 6 en § 35 onder 3, 4, 5 en 8) voor de zedekunde weinig vruchtbaar geweest, al is de bewering van hen, die meenen dat daaruit niets dan ongebondenheid der moraal — althans in wetenschappelijken zin — kon voortvloeien, wel wat bedenkelijk. De ethiek van J. G. FICHTE (1762—1814) verscheen in 1798 als 4de deel zijner werken en is door meer dan één als zijn schoonste geschrift geroemd. In 1812 gaf hij op nieuw voorlezingen over zijn „*System der Sittenlehre*" uit. Aan belangrijke en geniale wenken ontbreekt het hier niet. De zedekunde van KRAUSE (1781—1832) is vooral door HOHLFELD en WÜNSCHE (KRAUSE. *Anschauungen oder Lehren und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitlebens* 1890) meer bekend geworden. In 1810 verscheen voor het eerst zijn „*System der Sittenlehre.*" Van

1811—1831 bewerkte hij eene plichtenleer als „Menschheitlebgesetzthum" naar den eisch van zijnen in 1808 gestichten „Menschheitsbund." De onderzoekingen van FR. W. J. VON SCHELLING (1775—1854) hebben waarde met het oog op het vraagstuk zoowel der menschelijke vrijheid (1809) als van den oorsprong van het kwaad. De wijsbegeerte van HEGEL (1770—1831) behandelde de „ethiek" in de leer van den „objectieven geest", die natuurlijk in verband met het geheel van zijn stelsel moet beschouwd worden. Merkwaardig is de onderscheiding van *recht*, *moraliteit* en *zedelijkheid* in zijne behandeling van het zedelijk-geestelijk leven. Met de „Moralität" wordt het innerlijk-persoonlijke leven bedoeld, terwijl de „Sittlichkeit" op familie, maatschappij en Staat let. Deze onderscheiding is wèl geschikt om verwarring te stichten. Maar het moet erkend worden dat door theologen als DAUB en MARHEINECKE de eer van HEGEL ook op zedekundig gebied is hoog gehouden (J. MACBRIDE STERRETT. *The ethics of Hegel* in: International journal of ethics vol. II n⁰. 2 1892 p. 176—201).

Of van F. D. E. SCHLEIERMACHER (1768—1834), terecht geëerd als vader der nieuwere theologie in het algemeen (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 6 onder 3 en § 35 onder 6), ook met het oog op de zedekunde in het bijzonder met evenveel ophef kan worden gesproken, is aan twijfel onderhevig (HOEKSTRA. t. a. p. II bl. 247 vv., BENDER. *Schleiermacher's Theologie* 1876). In elk geval moeten van wege hun onderling verschil zijne zedekundige werken elk afzonderlijk worden gewaardeerd. In zijne: *Grundliniën einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803) gaf hij ongetwijfeld wenken van groot zedekundig belang. Twee jaren later verscheen zijn: *Entwurf eines Systems der Sittenlehre.* Misschien kan reeds in de *Monologen* (1800) de grondgedachte van dit werk worden aangewezen in aansluiting aan VON SCHELLING's: *Abhandlung vom Ich als Princip der Philosophie* (1795). In 1835 werd door SCHWEIZER (later door TWESTEN en KIRCHMANN) SCHLEIERMACHER's (wijsgeerige) zedeleer uitgegeven, waarin de moraal als wetenschap van het hoogste goed (*Güterlehre*) optrad, terwijl de *Tugendlehre* en de *Pflichtenlehre* niet op den voorgrond traden, ter wille van de handhaving der

eenheid, die in *deugden-* en *plichten*-leer geacht werd te ontbreken (FR. VORLÄNDER. *Schleiermacher's philosophische Sittenlehre* 1851). Eerst in 1843 verscheen: *Die Christliche Sitte*, waarin even als in: *Der Christliche Glaube* de descriptieve methode gevolgd werd, waarvan zich ook, in navolging van SCHLEIERMACHER, in 1845 RÜTENICH (*Christliche Sittenlehre*) bediende. Of SCHLEIERMACHER terecht oordeelde, dat in de „*christelijke*" zedeleer niet als in de „wijsgeerige" de „Güterlehre" het uitgangspunt zijn kan, wordt door sommigen (als SCHARLING. *Chr: Sittenlehre* S. 40) betwijfeld. Op niet onvernuftige wijze wordt in: *Die Christliche Sitte* het zedelijk handelen in de Christelijke gemeenschap, dat hier beschreven wordt, eerst als „wirksames" daarna als „darstellendes" handelen beschouwd. Een en ander wordt alzoo in de ethiek opgenomen, dat gewoonlijk in ander verband wordt behandeld. Ook waar overigens de descriptieve methode gevolgd werd, is toch deze wijze van behandeling niet onverdeeld geroemd. In SCHLEIERMACHER kan geprezen worden de verheffing van het individueele geweten, terwijl overigens bezwaar wordt gemaakt zoowel tegen zijne nauwe verbinding van natuurwet en zedewet als tegen zijne voorstelling van het Christelijk zelfbewustzijn, als bepaald door lust, onlust en indifferentie van deze beiden. Had SCHLEIERMACHER niet weinig uitbreiding gegeven aan de ethiek, door RICHARD ROTHE (1799—1867) werd in zijne *Theologische Ethik* (1ste uitg. 1845—1854) het gewone spraakgebruik geheel verlaten, terwijl hij sprekende van „Ethik" eigenlijk het oog had op de geheele speculatieve wereldleer, voor zoover zij niet „Physik" is. Wat de eigenlijke zedekunde betreft, heeft hij SCHLEIERMACHER met zelfstandigheid gevolgd. Die zelfstandigheid blijkt reeds hierin, dat hij blijkens zijne tegenstelling van „Physik" en „Ethik" (*Vorrede* 2te Ausg. 1867) SCHLEIERMACHER in de nauwe verbinding van „physica" en „ethica" niet volgde (LAMERS. *Begrip en methode van de zedekunde beschouwd als deel der wijsgeerige theologie* in: Nieuwe Bijdragen V bl. 38 vv.). Ook heeft hij blijkbaar meermalen zich door REINHARD (zie § 5 onder 4) laten leiden, terwijl ook de invloed van HEGEL bij hem te bespeuren is, zoowals, waar hij over Kerk en Staat — in onderlinge betrekking — handelt

(zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 6 onder 4) ook met het oog op zedelijke vraagstukken. Onder de volgelingen van FRIES wordt eene bijzondere plaats ingenomen door den psycholoog FR. E. BENEKE (1798—1854), die in 1837 *Grundliniën des natürlichen Systems der praktischen Philosophie* uitgaf, nadat hij reeds in 1822 de aandacht had getrokken door zijne: *Grundlegung zur Physik der Sitten*, waarin echte geestverwanten van KANT eene polemiek tegen KANT's *Metaphysik der Sitten* meenden te vinden. Empirische beginselen, in Engeland verkondigd, hadden bij BENEKE bijval gevonden (Dr. TH. KÜHN. *Die Sittenlehre Beneke's.* Ein Beitrag zur modernen Ethik 1892, JOH. FRIEDRICH. *Friedrich Eduard Beneke. Ein Gedenkblatt zu seinem 100. Geburtstage* 1898). Veel meer intusschen dan BENEKE heeft JOH. FR. HERBART (1776—1841) invloed geoefend op de zedekunde (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 7 onder 2 en § 35 onder 7). Volgens hem is ook het zedelijke op aesthetische verhoudingen gebouwd, en de zedekunde van den smaak trad hier te voorschijn. De moraal behoort bij de „Praktische Philosophie", waarin de „analytische Beleuchtung der Moral" naar psychologische beginselen geleverd wordt. Volgens vijf beginselen oordeelt de zedelijke smaak over de waarde der dingen. De invloed van Engelsche moralisten deed zich gelden bij HERBART, die tusschen het rigorisme en het eudaemonisme het midden trachtte te houden. Alle metaphysica wordt hier buitengesloten, en de harmonie of disharmonie der gezindheden beslist over de waarde der daden krachtens kwantiteits- zoowel als kwaliteits-oordeel. In de school van HERBART is niet weinig te leeren, zoowel voor den moralist als voor den psycholoog, maar terwijl hier menigmaal ook van persoonlijke aandoeningen eene fijne analyse gegeven wordt, wordt toch de beteekenis van den persoon in het zedelijke leven miskend (G. H. HARTENSTEIN. *Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften* 1844, F. H. TH. ALLIHN. *Reform der allgemeinen Ethik durch Herbart* in: Zeitschr. für exacte Phil. B II, III, V, OPZOOMER. *Losse Bladen* I bl. 352, HOEKSTRA. t. a. p. II bl. 268). Ook LUDWIG FEUERBACH (1804—1872) heeft zedekundige onderwerpen in behandeling genomen (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 6 onder 6) o. a. in

zijn: *Ueber Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1866) en in zijn: *Zur Moralphilosophie* (1868). De wijze waarop door hem het rigorisme van KANT werd bestreden, was niet geschikt om aan het eudaemonisme in breeden kring bijval te verzekeren. Werd dezerzijds soms in utilistischen zin de moraal behandeld, het lag in den aard van het pessimisme van ARTHUR SCHOPENHAUER (1788—1860) haar van dergelijken invloed geheel vrij te houden (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 7 onder 4). In zijn: *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841) besprak hij „die Freiheit des menschlichen Willens" en „das Fundament der Moral". Op „Willensverneinung" komt het volgens hem aan, en alle streven om den lust te voldoen wordt als ijdel beschouwd. Terwijl langs dezen weg de hoogste deugd wordt gezocht, kan in het algemeen op lager standpunt de moraal van het „medelijden" worden aanbevolen, dat èn negatief als gerechtigheid, èn positief als menschenliefde, werkt en waarin feitelijk elk *ik* in zijn afzonderlijk bestaan wordt opgeheven, wat de praktijk des levens betreft (KUNO FISCHER. *Der Philosoph des Pessimismus.* Ein Charakterproblem 1897, OSCAR DAMM. *Schopenhauers Ethik* u. s. w. 1898). Op gelijken grondslag verhief zich de moraal van EDUARD VON HARTMANN (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 7 onder 5 en § 35 onder 10), die in 1879 optrad met zijne: *Phaenomenologie des sittlichen Bewusztseins* — welke hij als „Prolegomena zu jeder künftigen Ethik" beschouwde — en vervolgens in zijne *Religion des Geistes* (1883) ook aan de „Religionsethik" eene belangrijke plaats inruimde. Reeds de inhoudsopgave van eerstgenoemd klassiek werk doet zien, dat hier veel te leeren valt ter zake van geschiedenis en kritiek der zedekunde, vooral wegens 's schrijvers scherpen analytischen blik. Ook in dit stelsel, dat met alle eudaemonisme breekt en mede juist daarom zich tegenover de Christelijke zedeleer meent te moeten plaatsen, wordt de „rust van het *niet* willen boven het „leed" van het willen aanbevolen. Merkwaardig is, dat deze moraal, waarin zedelijk, redelijk en teleologisch handelen eigenlijk worden vereenzelvigd, hoezeer zij tegen alle egoïsme gekant zij, toch feitelijk eene nieuwe „Klugheitsmoral" vormt, waarin

het egoïsme van het „onbewuste absolute" op den troon zit (LAMERS. *De Christelijke zedeleer en de vraagstukken der hedendaagsche zedekunde* in: Nieuwe Bijdragen V bl. 352 vv., vergelijk voorts de in 1882 verschenen geschriften over: *Der Pessimismus und die Sittenlehre* van BACMEISTER, REHMKE, SOMMER en CHRIST). Op de lijn van SCHOPENHAUER bewoog zich aanvankelijk ook FRIEDRICH NIETZSCHE (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 7 onder 4), wiens zonderlinge „Herrenmoral" — die zich tegen het Christendom verhief — om onderscheiden oorzaak veler aandacht trok (JULIUS KAFTAN. *Das Christenthum und Nietzsche's Herrenmoral* 2te Aufl. 1897, ED. VON HARTMANN. *Ethische Studien* 1898 S. 34—69). In het *System der speculativen Ethik* (1841) van J. U. WIRTH wordt, in strijd met het overigens door den schrijver gevolgde stelsel van HEGEL, de *wil* — even als bij SCHOPENHAUER — op den voorgrond gesteld. Tusschen SCHLEIERMACHER en HERBART bewoog zich H. M. CHALYBAEUS in zijn: *System der speculativen Ethik oder Philosophie der Familie, des Staates und der religiösen Sitte* (1850). Op den wil wordt ook nadruk gelegd in de zedekunde door I. H. FICHTE (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 35 onder 9) in zijn: *System der Ethik* (1850—1852) geheel overeenkomstig met zijne elders ontwikkelde theïstische beschouwingen (D. S. H. in een brief aan Dr. A. J. TH. JONKER in: Theol. Studiën XIII bl. 66—99 en vervolgens). Reeds in 1870 verscheen de eerste druk van J. W. NAHLOWSKY's (1812—1885) *Allgemeine Ethik. Mit Bezugnahme auf die realen Lebensverhältnisse pragmatisch bearbeitet* (2de druk in 1885) waarin, volgens de beginselen van HERBART, vooral het „ethos" der maatschappij aan de orde gesteld wordt, met aanbeveling van zedekundige studiën voor onzen tijd als in welken, naar 's schrijvers meening, de stethoskoop van den psycholoog meer waarde heeft dan de tabel van den statisticus, om den zedelijken toestand juist te doen kennen. In 1874 zag SEYDEL's *Ethik oder Wissenschaft des Seynsollenden* het licht en in 1885 verscheen de *Allgemeine Ethik* van H. STEINTHAL met eene belangrijke „Einleitung". Een jaar later trad WILHELM WUNDT op met zijne: *Ethik*. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens en in hetzelfde jaar

Christoph Sigwart met zijne: *Vorfragen der Ethik.* Voorts vermelden wij nog — om slechts enkelen te noemen — Harald Höffding. *Ethik* 1888 — naast welken Deenschen wijsgeer, wiens „*Etik*" in 1897 in herziene uitgave te Koppenhagen verscheen, o. a. de Zweed Aberg moet worden genoemd, ook omdat hij met zijn in zijne wijsgeerige zedeleer (1893) ontwikkeld „individueel eupraxisme" (Prof. H. U. Meyboom. *De ethiek in het Noorden* in: *Theol. Tijdschr.* XXXI bl. 569 vv.) strijd voert tegen de school van Boström (1797—1866), die als de Zweedsche van Heusde kan worden gekenschetst, G. von Gizycki. *Moralphilosophie* 1888. *Vorlesungen über sociale Ethik* 1895, Fr. Paulsen. *System der Ethik* 1889, 4te Aufl. 1896, breedvoerig besproken door Dr. F. W. B. van Bell in *Theol. Tijdschr.* XXIV, Th. Ziegler. *Sittliches Sein und sittliches Werden* 1890 2te Ausg., A. Dorner. *Das menschliche Handeln. Philosophische Ethik* 1895 en W. Stern. *Kritische Grundlegung der Ethik als positive Wissenschaft* 1897. In § 5 onder 4 werden reeds door ons Luthersche theologen van den jongsten tijd genoemd, die op het gebied der zedekunde zich gunstig deden kennen. Namen als van Wuttke, Martensen, Gass en Luthardt — om van anderen te zwijgen — zijn algemeen bekend. Van oudere theologen moeten hier nog vermeld worden de reeds vroeger genoemde F. V. Reinhard (*System der Chr. Moral* 1788. *Vom Werthe der Kleinigkeiten in der Moral* 1793) en C. F. Stäudlin (*Philosophische und Biblische Moral* 1805. *Neues Lehrbuch der Moral für Theologen* 1813), die beiden van lieverlede zich van Kant verwijderden, dien zij aanvankelijk hoog vereerden, gelijk ook het geval was met C. F. von Ammon (*Vollständiges Lehrbuch der Christlich-religiösen Moral* 1806 en *Handbuch der Christlichen Sittenlehre* 1823—1829). De *Christliche Sittenlehre* (1819—1821) van L. de Wette, die boven velen uitmuntte, stond onder den invloed van Fries. In het *Lehrbuch der Christl. Sittenlehre* van L. F. O. Baumgarten—Crusius meenen sommigen bekendheid met Schopenhauer's meeningen te kunnen aanwijzen. Onder de volgelingen van Hegel (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 6 onder 6) moeten vooral Karl Daub (*System der Theol. Moral*, in 1840 uitgegeven na 's schrijvers dood) en Philipp Marheinecke (*System der Theol. Moral*, in 1847

uitgegeven ook na den dood des schrijvers) genoemd worden. Meer Schellingiaansch was FR. H. CHR. SCHWARZ (*Evangelisch-Christl. Ethik* 1821) en neo-Schellingiaansch zou men kunnen noemen CULMANN (*Die Christliche Ethik* 1863 1e Ausg.). In 1878 verscheen de *Theologische Ethik* van J. CHR. VON HOFMANN en in 1882 zagen de *Vorlesungen über Chr. Ethik* van J. T. BECK het licht. Ook moeten nog worden vermeld A. FR. CHR. VILMAR (*Theol. Moral* 1871), J. P. LANGE (*Grundrisz der Chr. Ethik* 1878), FRANK (*System der Chr. Sittlichkeit* 1884), H. WEISS (*Die Christliche Idee des Guten* 1877. *Einleitung in die Chr. Ethik* 1889), M. KÄHLER (*Ethik* 1887), O. PFLEIDERER (*Grundrisz der Glaubens- und Sitten-lehre* 3te Aufl. 1886), HERMANN SCHULTZ (*Grundrisz der Evang. Ethik* 1891), H. GALLWITZ (*Das Problem der Ethik in der Gegenwart* 1891), R. KÜBEL (*Christliche Ethik* 1896) en J. KÖSTLIN (*Christliche Ethik* 1899).

2. **De zedekunde in Frankrijk.** Na HELVETIUS (zie § 6 onder 3) werd gedurende geruimen tijd de zedekunde in Frankrijk verwaarloosd. Intusschen is het niet goed te keuren, dat door velen voortdurend in de beschrijving van de geschiedenis der zedekunde de Fransche letterkunde op dit punt met stilzwijgen wordt voorbijgegaan, al kan tot verschooning dienen dat de geschiedschrijvers der wijsgeerige studiën in Frankrijk zelf in de tegenwoordige eeuw weinig talrijk zijn. Na J. M. DEGERANDO (*Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines* 1804) moeten daarom met te meer dankbaarheid vermeld worden DAMIRON (wiens *Histoire de la philosophie au 19me siècle* echter slechts tot 1830 reikt), JANET (*La philosophie Française contemporaine*), RAVAISSON (*La philosophie en France au 19me siècle*), FERRAZ (*Histoire de la philosophie en France au 19me siècle*). Intusschen wordt ook bij sommigen van deze schrijvers de moraal zeer schraal bedeeld. Vooral zou hier in aanmerking komen VICTOR COUSIN, als zijn *Cours d'histoire de la philosophie morale* (in 1840 door VACHEROT en DANTON uitgegeven) zich ook tot de 19de eeuw had uitgestrekt. Met onderscheiding moet voorts genoemd worden ALFRED FOUILLÉE (*Critique des systèmes de morale contemporains* 1883), terwijl ook „encyclopaediën" en „dictionnaires"

goede diensten kunnen bewijzen. De Roomsch-Katholieke Kerk (zie § 5 onder 2) zag hare theologen, voor zoover zij aan de zedekunde hunne aandacht wijdden, meerendeels aan de kerkelijke (traditionalistische) moraal getrouw blijven. De wijsbegeerte van KANT (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 5 onder 4) werd in Frankrijk door MAINE DE BIRAN vertegenwoordigd en heeft op den reeds genoemden VICTOR COUSIN invloed geoefend, blijkens diens *Cours de philosophie* (1836), in 1853 omgewerkt in zijn geschrift: *Du vrai, du beau et du bien* (JANET. *Victor Cousin et son oeuvre* 1885). De school van COUSIN heet de *spiritualistische*, dewijl zij zich min of meer aan de wijsbegeerte van CARTESIUS aansloot in haar, soms zonderling, eclecticisme. Men kan haar ook rationalistisch noemen, als men het spraakgebruik in Frankrijk buiten rekening laat. De werkzaamheid van COUSIN kan niet volledig worden begrepen, zonder dat men let op de politieke omstandigheden van Frankrijk in dien tijd. Voor de historie der zedekunde heeft hij meer beteekenis dan voor de zedekunde zelve. Het beste voortbrengsel der zedekunde van dit „spiritualisme" is zeker te vinden in *Le devoir* van JULES SIMON (1814—1896). Mede onder den invloed van JOUFFROY (*Cours de droit naturel* 1835 en *Mélanges philosophiques* 3e Ed. 1860) werd in Frankrijk ook de moraal van het utilisme onder de „spiritualisten" verkondigd, terwijl in denzelfden kring ook latitudinaristische beginselen veld wonnen, die voor vrijheid van denken deden ijveren. Intusschen had ook het sociale vraagstuk belangstelling gewekt. Eene arbeidersvereeniging te Lyon had in den aanvang dezer eeuw van „mutuellisme" gesproken. Tot de daardoor in het leven getreden school der „mutualisten" behoorde PIERRE JOSEPH PROUDHON, bekend door zijn woord: „la propriété c'est le vol", die zeker niet tot de echte volgelingen van COUSIN behoorde, al kan men hem niet zonder voorbehoud als communist beschouwen. Terwijl de „spiritualisten" over het geheel den samenhang van Godsdienst en zedelijkheid handhaafden, heeft PROUDHON de „onafhankelijke moraal" bepleit (*De la justice dans la révolution et dans l'église* 1858—1859). Veel verder dan het „spiritualisme" greep het *positivisme* om zich heen, gesticht door I. AUG.

M. Fr. Xavier Comte (1798—1857) die, in zijn *Cours de philosophie positive* en elders, den grondslag legde voor een stelsel dat niet ten onrechte, met het oog op zijn zonderling historisch verloop, „le catholicisme moins le christianisme" genoemd is (zie Lamers. *Nieuwe Bijdragen* V bl. 336). Hier wordt eene vijandige houding aangenomen tegenover alle theologie en metaphysica en eene wereldbeschouwing aanbevolen waarbij enkel op de verschijnselen — trouwens in onderling verband — gelet wordt. De verschillende wetenschappen werden door Comte gerangschikt naar gelang zij vroeger of later positivistisch behandeld werden, en het was bepaaldelijk zijn doel deze wijze van behandeling op de *sociologie* toe te passen, die hij splitst in *statiek* en *dynamiek*. In het eene zoowel als in het andere deel is de ethiek betrokken, dewijl in beiden spraak is van egoïstische en sociale neigingen (Pünjer. *Jahrb. für Prot. Theol.* 1878 en 1882). In deze school werd voortdurend de moraal der „kerk" bestreden (Boutteville. *La morale de l'Église et la morale naturelle* 1866).

Een geheel andere geest spreekt zich uit in Alexandre Rudolphe Vinet (1797—1847), die ook buiten Zwitserland en Frankrijk volgelingen heeft. Op verschillend gebied liggen de verdiensten van dezen genialen denker (Dr. J. Cramer. *Alexandre Vinet als christelijk moralist en apologeet geteekend en gewaardeerd* 1883, F. L. Fr. Chavannes. *Alexandre Vinet considéré comme apologiste et moraliste Chrétien* 1883). Een zedekundig stelsel heeft hij niet geleverd — tenzij men zou meenen dat te vinden in zijn: *Plan du cours sur la philosophie pratique du Christianisme* of in zijne: *Essais de philosophie morale et de morale religieuse.* Maar voortreffelijke gedachten sprak hij uit, vooral ten aanzien van de waarde der individualiteit en de beteekenis der harmonie in 's menschen zedelijk leven. In zijne verhouding tot het „Réveil" lag de grond voor menig betoog dat hij gaf, soms met meer warmte dan helderheid. Zijn individualisme past weinig bij de sociaal-ethiek van den tegenwoordigen tijd. Intusschen hebben velen de aandacht getrokken door geschriften, die voor alle tijden hunne waarde behouden en waarin Vinet's eigenaardigheden min of meer duidelijk beschreven zijn (Laura M. Lane. *The life and writings of A. Vinet* 1890, L. Molines. *Étude sur A. Vinet*

1890. J. F. ASTIÉ. *Esprit d'Alexandre Vinet. Pensées et réflexions extraites de tous ses ouvrages et de quelques monuments inédits* 1890, E. DE PRESSENSÉ. *Alexandre Vinet d'après sa correspondance inédite* 1891, GABRIEL MONOD. *A. Vinet* in: Revue Chrétienne 1891 n⁰. 2 etc.). Onder hen die aan deze zijde staan moeten nog genoemd worden TROTTET (*Le génie des civilisations* 1862), E. NAVILLE (*Le problème du mal* 1868. *Le devoir* 1869. *Le libre arbitre* 1890), CHARLES SECRÉTAN (*La philosophie de la liberté* 1879. *Le principe de la morale* 1884. *La civilisation et la croyance* 1887 cf. F. PILLON. *La philosophie de Charles Secrétan* 1898), H. TRABAUD (*Essai sur les principes sociaux de l'Evangile* 1890), RAOUL ALLIER (*Les défaillances de la volonté au temps présent* 1891). Maar ook nog uit andere kringen kwamen in den laatsten tijd zedekundige studiën in Frankrijk te voorschijn. Wij noemen slechts E. CARO (*Problèmes de morale sociale* 1876), MARION (*De la solidarité morale* 1880), OLLÉ LAPRUNE (*De la certitude morale* 1880), OTT (*Le problème du mal* 1888), JOYAU (*Essai sur la liberté morale* 1888), BOUILLIER (*Questions de morale pratique* 1889) en DESDOUITS (*La responsabilité morale* 1896). Op evolutionistisch standpunt stond GUYAU († 1888), wiens geschriften (*Problèmes de l'esthétique contemporaine* 1884. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* 1885. *L'irréligion de l'avenir* 1886) beoordeeld werden o. a. door Prof. VAN DER WIJCK (in de *Gids* Juni 1885), door CH. SECRÉTAN (in de: *Revue Chrét.* 1887 n⁰. 1 etc.), door A. FOUILLÉE (*La morale, l'art et la religion d'après M. Guyau* 1889) en door F. BRUNETIÈRE (*La moralité de la doctrine évolutive* 1896).

3. **De Zedekunde in Engeland en Amerika.** Niet weinig belangrijk is, wat de Engelsche taal in deze eeuw te lezen gaf op zedekundig gebied. (Het *International Journal of Ethics* kwam o. a. reeds tot *Vol.* IX). Ook hier was de bodem (zie § 6 onder 4) voor de kritische wijsbegeerte bereid. Maar ook hier zou blijken dat hare volgelingen onderscheiden weg bewandelen. WILLIAM WHEWELL schreef o. a. in 1845 *Elements of morality, including polity*, gevolgd in 1852 door *Lectures on the history of moral philosophy in England.* Hij wordt geacht de Kantiaansche beginselen te hebben aanbevolen in Engeland, maar deed

dat zeker niet met gewenschte nauwkeurigheid. Van meer beteekenis was JAMES MACKINTOSH, die reeds in 1831 was opgetreden met zijne: *Dissertation on the progress of ethical-philosophy* (nog in 1872 op nieuw uitgegeven). Het belang der zedelijkheid voor de algemeene welvaart werd door hem nadrukkelijk erkend, hoewel hij den grond der zedelijkheid niet wenschte gezocht te hebben in overwegingen van eudaemonistischen aard. Reeds door JEREMY BENTHAM (1747—1834) was intusschen in 1789 eene utilistische moraal aanbevolen in zijne: *Introduction to the principles of morals and legislation* (H. G. DE COCK. *Jeremy Bentham* 1895 bl. 25—34), nader ontwikkeld in zijne *Deontology*, die (1834) door BOWRING werd uitgegeven. Vermeerdering van de som des geluks wordt in dit utilisme als doel des zedelijken levens beschouwd, en wie door eene of andere handeling, zich zelf schaadt meer dan hij anderen voordeel aanbrengt, wordt geacht in die handeling aan den eisch der echte zedelijkheid niet te voldoen. De reeds (onder 2) genoemde GUYAU (*La morale Anglaise contemporaine*, *morale d'utilité et de l'évolution* 1879) meent te mogen spreken van BENTHAM als een die de arithmetica op de moraal toepast. In gewijzigden zin, waarbij de hoeveelheid van den lust voor de hoedanigheid week, is door JOHN STUART MILL (1806—1873) met veel talent het utilisme ontwikkeld, waarbij moet bedacht worden dat ook het positivisme (zie onder 2) de utilistische strooming in de zedekunde begunstigde (E. LAAS. *Idealistische und positivistische Ethik* 1882, G. VON GIZYCKI. *Grundzüge der Moral* 1883, E. KALER. *Die Ethik des Utilitarismus* 1885), terwijl ook reeds door PRIESTLEY (*Essai on Government* 1768) en PALEY (*Moral and political philosophy* 1785 zie § 6 onder 4) de zedekunde in deze richting was geleid (MICHAEL MACMILLAN. *The promotion of general happiness* 1890 p. 186). In 1863 verscheen MILL's *Utilitarianism*, in 1875 in het Nederduitsch vertaald door J. VERSLUIJS, met bijvoeging van eene voorrede, die den tegenwoordigen Utrechtschen hoogleeraar CANNEGIETER aanleiding gaf tot het geschrift: *De nuttigheidsleer van J. Stuart Mill en Prof. van der Wijck* 1876. Met groote omzichtigheid moet men te werk gaan, als men billijk dit utilisme beoordeelen wil (J. H.

Gunning. *Stemmen v. W. en Vr.* 1876 bl. 1069 vv., S. Hoekstra. *Gids* 1865 bl. 274). De genialiteit van een Thomas Carlyle (*Miscell.* IV. 36) kan hier tot bedenkelijke uitspraken leiden (O. Pfleiderer. *Die Entwicklung der Prot. Theol.* S. 404, Jodl. t. a. p. II p. 407). De overwegingen welke Mill ter aanbeveling van zijn stelsel aanbiedt zijn ongetwijfeld der belangstelling alleszins waard. Op juiste voorstelling van de hier gestelde beginselen en juiste opvatting van de hier gebezigde woorden komt het nadrukkelijk aan. Over misverstand viel gedurig te klagen. Menig bezwaar is tegen den utilist ingebracht dat hij gemakkelijk kon afwijzen. Ook is niet weinig waarheid in de beweringen der utilisten te vinden waarop niet voldoende gelet werd door de tegenpartij. Maar evenzeer moet worden erkend, dat de utilisten zich wel eens bedienden van redeneeringen van twijfelachtige waarde. Waar de sanctie der zedewet de aandacht vraagt, is het utilisme te zwakker, dewijl het zelf erkent het rechtstreeksch bewijs niet te kunnen leveren, dat zijn beginsel in de zedekunde wetenschappelijk recht heeft. Inderdaad laat zich op utilistisch standpunt de zedelijke verplichting niet ernstig handhaven. Wie evenmin het gemeenschapsgevoel als het individueele gevoel vast en betrouwbaar acht, zal blijven vragen naar den grond der zedelijke verplichting en vindt zich in het utilisme niet bevredigd. Opmerkelijk is, dat de utilist zich menigmaal beweegt op het gebied van het *recht*, waar hij zijn beginsel voor de rechtbank der *zedelijkheid* denkt te bepleiten. De noodzakelijkheid om beider terrein wèl te onderscheiden blijkt ook hier. Het is geen wonder, dat het *evolutionisme* de zwakke zijde van het *utilisme* opmerkte, om te krachtiger zijne stelling te bepleiten dat het *leven* zelf — en niet de *lust* — het doel is waarop alle *willen* is aangelegd. Verklaarde het utilisme zelf van den laatsten grond zijner zedekundige theorie geen afdoende rekenschap te kunnen geven, het evolutionisme meende te kunnen verzekeren dat het op logischen grond zeker was van zijne zaak. De gunst des tijds deed het hare om ook in de zedekunde de voorstanders der evolutie-hypothese in wijden kring in Engeland te doen zegevieren (T. H. Green. *Prolegomena to Ethics* ed. by Bradley 1883). Het geldt hier de zienswijze, volgens

welke de zedelijke levensverschijnselen verklaard moeten worden uit eene aandoenlijkheid voor genot en leed, welke bij overerving in de zich volmakende samenleving tot zedelijk gevoel wordt ontwikkeld. Het zedelijk gevoel bepaalt van lieverlede, op den grondslag van het natuurleven, het zedelijk oordeel en drukt zich af in gewoonten en levensregelen. De ethiek wordt op dit standpunt de natuurlijke historie van den mensch als sociaal wezen. In 1869 verscheen op dezen bodem van de hand van ALFRED BARRETT: *Physical Ethics or the science of action.* De utilistische moraal wordt door BARRETT wetenschappelijk zwak genoemd. Dat stelsel — zegt hij — kan het nooit verder brengen, dan te zeggen òf: men houdt in het algemeen genot voor het goede, òf: ik houd genot voor het goede. *Goed* is volgens hem de naam van het wèl volbrengen van eene functie in eenig organisme. Het genot volgt zoodanige werkzaamheid. De vraag kan gedaan worden of de overigens helder denkende schrijver — als hij intusschen het positivisme bestrijdt — hierin niet misschien meer met kerkelijke sympathiën dan met eischen van logische redeneering te rade gaat.

Tien jaar later verscheen HERBERT SPENCER's: *The data of Ethics.* Maar reeds in 1862 had SPENCER de grondslagen gelegd van zijn stelsel, dat biologie, psychologie, sociologie en ethiek zou bevatten. In genoemd werk: *The data of Ethics* bearbeidde hij de zedekunde nog voordat de sociologie door hem in behandeling werd genomen. Van 1892—1893 verschenen: *The principles of Ethics.* SPENCER was reeds bij zijn optreden van utilistische denkbeelden niet vrij. Door hem werd intusschen aan het evolutionisme een krachtige stoot gegeven in en buiten ons werelddeel. Het zedelijke handelen wordt door hem in het algemeene kader van het handelen geplaatst ook krachtens de overweging, dat elke handeling van zedelijke beteekenis zijn kan of dat worden kan onder bepaalde omstandigheden. Het is de ontwikkelingsgeschiedenis van het handelen aan wier beschrijving SPENCER zich wijdt. De zedekunde houdt zich volgens hem bezig met zoodanig handelen, als waartoe het handelen in het algemeen eerst komt op het hoogtepunt zijner ontwikkeling. Fijn en scherpzinnig zijn menigmaal in hooge mate de opmerkingen waar-

mede SPENCER zijne lezers boeit. Met meesterhand vat hij de zedekundige vraagstukken aan, en de stelsels der ethiek worden door hem onderworpen aan eene kritiek, waarbij blijkt dat hij het geheele terrein wèl beheerscht. Hij onderscheidt de stelsels der zedekunde naar den maatstaf, te vinden in de vraag, of zij het karakter van den handelenden persoon, of den aard der motieven, of het wezen der daad, of de gevolgen der daad op den voorgrond plaatsen. Hoe men ook oordeele over het evolutionisme in de zedekunde, ongetwijfeld moet met SPENCER's werken ernstig rekening gehouden worden door elk die aan deze wetenschap zijne aandacht wijdt.

In 1882 werd de evolutionistische zedeleer bewerkt door LESLIE STEPHENS (*The science of Ethics*). Meer dan SPENCER laat hij aan het plichtbesef recht wedervaren. In 1893 heeft C. M. WILLIAMS (zie *International journal of ethics* III. 4. p. 533) in het licht gegeven: *A review of the systems of ethics founded on the theory of evolution.* In den laatsten tijd openbaart zich — vooral in Amerika — eene reactie van idealistische zijde tegen de machtige partij der evolutionisten, met utilisten en positivisten somtijds verbonden. Onder de nieuwere moralisten moeten bijzonder genoemd worden BAIN, die vooral als psycholoog ook elders de aandacht trok wegens zijne wilsleer, HENRY SIDGWICK (*The methods of Ethics* 5th Ed. 1893), J. H. MUIRHEAD (*The elements of Ethics* 1892), J. S. MACKENZIE (*A manuel of Ethics* 1893. 2nd Ed. 1894), F. RYLAND (*Ethics* 1893), W. KNIGHT (*The christian Ethic* 1893) en J. H. HYSLOP (*The elements of Ethics* 1895).

4. **De zedekunde in Nederland.** Was in vroegere dagen (zie § 5 onder 5 en § 6 onder 1) op onderscheiden manier in ons vaderland belangstelling getoond in zedelijke vraagstukken, in het begin dezer eeuw werd de zedekunde onder ons jammerlijk verwaarloosd. Het was uitzondering, dat — ten gevolge van eene prijsvraag van Teyler's Genootschap (1799) — de vraag naar het beginsel van 's menschen daden en gezindheden in behandeling werd genomen. Menigeen huiverde, als hij van philosophie hoorde spreken — zoo als SEPP opmerkt in zijne *Proeve eener pragmatische geschiedenis der Theologie hier te lande*

(1860 bl. 141). Dat men het niet ver gebracht had in wijsgeerige ontwikkeling, bleek wel in de wijze waarop men voor en tegen KANT schreef (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* § 5 onder 5. SEPP. t. a. p. en LAND. *De wijsbegeerte in de Nederlanden* 1899 bl. 103 vv.). Intusschen moet erkend worden, dat o. a. WYTTENBACH (*Vita Ruhnkenii*) beter de fouten der kritische wijsbegeerte wist aan te wijzen dan b.v. BORGER (*De mysticismo*) geacht kan worden eenen juisten blik op de bespiegelende wijsbegeerte dier dagen in Duitschland te hebben geslagen. Voor zoover in dien tijd van wijsgeerige studie gesproken kan worden, moet men erkennen dat zij een praktisch karakter had. Of SEPP (t. a. p. bl. 335) juist oordeelde, toen hij het verval der zedekunde verklaarde uit het verval der dogmatiek, zij hier in het midden gelaten. Zeker is, dat — afgezien van bearbeiding van de „bijbelsche zedeleer", o. a. door het Haagsch Genootschap uitgelokt — in de eerste helft dezer eeuw de zedekunde weinig belangstelling vond. Het was daarom te meer toe te juichen, dat JACOB NIEUWENHUIS (1777—1857) in 1847 de *Grondschets voor een stelsel der zedelijke wijsbegeerte* van MARTENSEN hier te lande bekend maakte. Intusschen was reeds vijf jaar vroeger het in menig opzicht voortreffelijk handboek van L. G. PAREAU over de *Institutio Christiana moralis* verschenen (door VAN GILSE in de: *Gids* 1856 beoordeeld). Ook moet met eer genoemd worden, wat hetzij in geschriften hetzij in de akademische gehoorzaal geleverd werd door WOPKO CNOOP KOOPMANS (wiens „Christelijke zedekunde" besproken werd door Dr. DAUBANTON. *Theol. Stud.* VII bl. 293—347 en 381—435) — door VAN GILSE (o. a. t. a. p.) — door F. J. DOMELA NIEUWENHUIS (*Schets der Christelijke zedeleer*) — door H. J. ROIJAARDS (*Schets der Christelijke zedeleer ten leiddraad voor zijne academische lessen*) — en door N. C. KIST (*De vrije wil of de mensch, een redelijk en zedelijk vrij werkend wezen*). Maar hoe gunstig men ook oordeele over den arbeid van deze mannen, zeker is daaraan eene zelfstandige wijsgeerige waarde moeielijk toe te kennen. Het kon in de gegeven omstandigheden Mr. OPZOOMER niet moeielijk vallen veler aandacht te trekken door zijne voorlezingen over *het wezen der deugd* (1848), waartegen W. FRANCKEN optrad met

zijn: *Het wezen der deugd volgens het Evangelie* (1849) en waaraan ook o. a. in de *Jaarboeken voor Wetensch. Theol.* Deel VI bl. 391—410 (door K.) de aandacht — min vriendelijk — gewijd werd. En evenmin is het vreemd, dat later de studiën van SCHOLTEN en HOEKSTRA over het vraagstuk van 's menschen vrijheid velen bekoorden. Want aan de behandeling van psychologische vraagstukken, waarbuiten de zedekunde niet blijven kan, was in ons vaderland tot nog toe bijzonder weinig aandacht geschonken. De strijd voor en tegen de „moderne Theologie" heeft in de tweede helft dezer eeuw (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 8 onder 4) krachtig medegewerkt om belangstelling te wekken voor vragen van psychologie en ethiek. In het *Theologisch Tijdschrift* zijn verhandelingen van blijvende zedekundige waarde geleverd o. a. door Dr. PH. R. HUGENHOLTZ (wiens *Studiën op godsdienstig en zedekundig gebied* 1884—1889 niet in vergetelheid mogen komen), door KUENEN (wiens *Onderwijs in de Zedekunde* door Dr. H. IJ. GROENEWEGEN beschreven en door schrijver dezes *Nieuwe Bijdragen* IX bl. 305—332 besproken werd) en door VAN BELL (wiens „Zedekunde", voor zoover gereed, na zijn dood in het *Theol. Tijdschr.* XXXI bl. 113 vv. werd opgenomen). Voorts noemen wij de namen van Prof. HOEKSTRA, boven reeds vermeld, die in 1862 „*de ontwikkeling der zedelijke idee*" schetste en — om van anderen arbeid te zwijgen — in 1893 met zijne „*Zedenleer*" en in 1896 met zijne „*Geschiedenis van de Zedenleer*" onze theologische letterkunde verrijkte, Prof. CANNEGIETER, die in 1879 uitgaf: *De zedelijkheid, haar wezen, grondslag en doel*, Dr. W. SCHEFFER, van wiens hand in 1894 verscheen *Christelijke zedeleer, breed geschetst.* (Nieuwe druk 1898), en den hoogleeraar I. J. DE BUSSY, die in 1898 zijne *Inleiding tot de zedekunde* het licht deed zien. Aan goede verwachting omtrent verhoogde belangstelling in zedekundige studiën behoeft het niet te ontbreken. De omstandigheden des tijds, vooral uit het oogpunt van sociale verhoudingen beschouwd, leiden ook theologen in ons vaderland op het terrein der zedekunde.

---

§ 8.

Plan van behandeling.

Blijkt bij het onderzoek van de geschiedenis der zedekunde, dat het hier een leervak geldt waarin hoogst belangrijke wijsgeerige vraagstukken ter spraak komen, tevens is duidelijk voor hem die deze geschiedenis raadpleegt, dat met de behandeling van zede*kundige* vragen gewoonlijk het leveren van een stelsel van zede*leer* gepaard ging. Terwijl er voor ons voldoende reden is, om ter aanduiding van het wijsgeerig deel van de wetenschap des zedelijken levens het woord *zedekunde* boven de benamingen *moraal* of *ethiek* te verkiezen, ook dewijl alzoo de gelegenheid zich aanbiedt om, door de onderscheiding van *zedekunde* en *zedeleer*, te wijzen op de noodzakelijkheid, eenerzijds op het *formeele*, anderzijds op het *materiëele* gedeelte dezer wetenschap te letten — door de geschiedenis voorgelicht, kunnen wij niet anders dan *zedekunde* en *zedeleer* als ten nauwste verbonden beschouwen. Het is trouwens ook aan geen twijfel onderhevig, dat de wetgever, ten onzent van *zedekunde* als theologisch leervak sprekende, bedoeld heeft dat ook een stelsel van *zedeleer* zou worden ontvouwd.

De onderscheiding tusschen *formeel* en *materiëel* is hier noodzakelijk, reeds omdat het woord *zedelijk* in dubbelen zin

wordt gebezigd. Spreekt men van *zedelijk* tegenover *natuurlijk*, men heeft dan een ander begrip voor den geest, dan wanneer men het *zedelijke* tegenover het *onzedelijke* plaatst. In het eerste geval bevindt zich de onderzoeker op *formeel* gebied, in het laatste geval geldt het beschrijving of waardeering van eenig punt van *materiëel* belang. Het ligt in den aard der zaak, dat de zedekundige zich allereerst met formeele vraagstukken heeft bezig te houden en op het gebied der zedeleer treedt, zoodra hij den inhoud van het zedelijke in behandeling neemt. Wie het raadzaam acht zich hier van de onderscheiding tusschen subject en object te bedienen, kan zijne taak aldus bepalen, dat hij eerst met het zedelijk subject, daarna met het zedelijk object, in aanraking komt. De vraag is echter, of wel alles wat in het formeel gedeelte te behandelen is rechtstreeks den mensch zelven, als zedelijk subject, betreft, alsmede of er geen verwarring kan ontstaan, als bij de benaming object hier uitsluitend aan den inhoud van het zedelijke te denken is, terwijl ook aan de kringen des zedelijken levens zou kunnen gedacht worden.

Er heerscht nog altijd groot verschil in de behandeling van het wijsgeerig deel der wetenschap van het zedelijke leven. Bij hen, die niet van Christelijk standpunt uitgaan, wordt natuurlijk het onderzoek door hunne naar de school waartoe zij behooren onderscheiden algemeen-wijsgeerige voorstellingen min of meer bepaald. Maar ook, waar de Christelijke theologie waarin, bij alle kerkgenootschappelijk verschil, toch de eenheid niet te miskennen is, het uitgangspunt is van het zedekundig onderzoek, werd de een-

stemmigheid nog niet bereikt. Ook hierbij speelt de wijsgeerige richting welke men volgt eene groote rol, maar bovendien wordt hier menig — min of meer beduidend — verschil geboren uit de onderscheiden houding, waarin men zich plaatst zoowel ten aanzien van het verband tusschen zedelijkheid en recht als vooral ten opzichte van de grenzen tusschen dogmatiek en ethiek. Het is wel te wenschen dat, ten minste wat laatstgenoemd punt aangaat, meer klaarheid en juistheid in de grensbepaling gebracht worde.

Reeds bij de phaenomenologische en psychologische overwegingen, die in het formeel gedeelte der zedekunde in aanmerking komen, kan de christelijke geloofsovertuiging niet zonder invloed blijven, allerminst waar het de beschouwing van den mensch zelven betreft, die door het Christendom — in verband vooral met de opvatting van de zonde — in eigenaardig licht wordt geplaatst. Hoe krachtiger men er van overtuigd is, dat geen bloot-empirische zedekunde in haar formeel gedeelte bij machte is eenen vasten grondslag te leggen voor eene zedeleer, die bij descriptieve waarde ook normatieve of imperatieve beteekenis heeft, des te liever zal men de zedekunde van christelijk standpunt behandelen, om alzoo ook eene zedeleer te kunnen ontwerpen die als richtsnoer voor het zedelijk leven dienen kan. Terwijl zoo menige praktijk des zedelijken levens in den tegenwoordigen tijd blijkt te wankelen en menigeen, ook buiten den bepaald Christelijken kring, zich bezwaard gevoelt over de ondermijning van den bodem der zedelijkheid, is de Christen geroepen met te meer vrijmoedigheid te getuigen van zijn geloof in Christus, in wien hij ook de verwerkelijking van het zedelijk ideaal erkent, terwijl

hij in die erkenning zelve het bewijs ziet, dat ook de mensch behoort tot eene hoogere wereld, als waarin het einddoel ligt waarop ook het zedelijke leven wijst. Zoowel in het formeele als in het materiëele gedeelte der zedekunde stellen wij ons op den bodem der Christelijke geloofsovertuiging, en wat het laatste betreft, wordt zoowel de gemeenschap als de individu gesteld in het licht waarin het leven en de leer van Christus ze voor ons plaatsen. De eischen van beiden, zoowel van de sociale als van de individueele ethiek, schijnen ons toe alleen op Christelijk standpunt bevredigd te kunnen worden. Onze tijd roept in elk geval ook de zedekunde tot diep-godsdienstigen ernst.

1. **Onderscheiding tusschen zedekunde en zedeleer.** Op de noodzakelijkheid der onderscheiding tusschen zede*kunde* en zede*leer* wees ik reeds in 1886 (*Begrip en methode van de Zedekunde beschouwd als deel der wijsgeerige Theologie* in: Nieuwe Bijdragen V bl. 32). Ik kwam er drie jaar later op terug (*De christelijke zedeleer en de vraagstukken der hedendaagsche zedekunde.* t. a. p. bl. 283 vv.). Dat in de vermenging van zede*kunde* en zede*leer* eene methodologische fout schuilt, werd ook door Dr. H. IJ. Groenewegen opgemerkt (*Bijblad van de Hervorming* 1892 n⁰. 6 en *Theol. Tijdschrift* XXVIII bl. 476). Het wijsgeerig deel van de wetenschap des zedelijken levens (zie § 1 onder 1), dat niet zonder gevaar van misverstand als *moraal* of *ethiek* wordt aangeduid en ook — afgezien van dit gevaar — ten onzent liefst *zedekunde* genoemd worde (zie § 1 onder 2) heeft zijne stof zoowel van de *materiëele*, als van de *formeele* zijde te beschouwen. Men kan met Jülicher (*Theol. Literatur-Zeit.* 1887 n⁰. 6 S. 136) instemmen, als hij beweert dat met de hier door mij aanbevolen onderscheiding de moeielijkheden van de wetenschap der zedelijkheid geenszins verdwijnen, en toch meenen, dat inderdaad van bedoelde onderscheiding heil te wachten is voor den zedekundigen arbeid in het algemeen. Er zijn formeele vraagstukken op dit

gebied te behandelen, wier principiëele beteekenis in het licht treedt reeds bij de eenvoudige overweging, dat hier alles aankomt op eene juiste beschouwing van het zedelijk subject — den mensch —, maar ook is de materiëele inhoud, waarover hier moet worden nagedacht, van groot gewicht, om het even of men langs analytischen dan wel synthetischen weg wat zedelijk goed is wenscht te leeren kennen. Men zou misschien hier de onderscheiding tusschen het *subjectieve* en het *objectieve* kunnen laten optreden, als niet reeds op zich zelf, bijzonder op zedelijk gebied, soms de grens tusschen deze beiden zeer moeielijk te bepalen was, maar dat in elk geval op onderscheiding hier moet worden aangedrongen is duidelijk, zoodra men het feit heeft erkend dat het woord *zedelijk* niet altijd in gelijken zin wordt gebruikt (I. J. DE BUSSY. *Inleiding tot de zedekunde* 1898 bl. 17 vv. en bl. 146 vv.). De verwarring in het denken, waartoe soms het gebruik van het begrip *ethisch*, ten onzent vooral, aanleiding gaf, is niet buitengesloten, waar wij van *zedelijk* spreken. Wij kunnen daarbij het oog hebben op wat als goed mag gelden, zoodat het geacht wordt tegenover het *on*zedelijke te staan, maar wij kunnen ook daarbij aan tegenstellingen of nevenstellingen denken, als welke ons voor den geest staan, waar wij het *natuurlijke* en het *zedelijke* onderscheiden, of ook — om iets anders te noemen — als wij van de verhouding tusschen *recht* en *zedelijkheid* spreken. Wie de zede*kunde* behandelt heeft te doen met de formeele vraagstukken waarvan de mensch, als zedelijk wezen, het middelpunt is met al wat het zedelijke leven in zijnen vollen omvang betreft, in samenhang met het geheele gebied des geestelijken levens, dat zich in de onderscheiden kringen van ons zieleleven openbaart. Wie eene zede*leer* ontvouwt, beschrijft niet slechts den inhoud van het zedelijk-goede, maar stelt dat ook voor in het karakter van eene wet waaraan men heeft te gehoorzamen, op welken grond men ook meene dat te moeten doen (zie § 1 onder 3). Kan (zie § 1 onder 4) de *zedekunde* niet nader bepaald worden, tenzij dan dat men aan methodologische overwegingen denke en dus lette op onderscheidingen, als die tusschen *empirisch* en *speculatief* of dergelijke, de *zedeleer* is uit haren aard te onderscheiden naar kring of

stelsel, overeenkomstig historisch verschil van min of meer belang, gansch in het bijzonder. Bij de *zedekunde* is het de vraag, of hier wijsgeerig onderzoek geleverd wordt, al dan niet. Bij de *zedeleer* kan men vragen, aan welken bijzonderen kring van volken of menschen men gedacht wil hebben. Op onderscheiden maatschappelijk of godsdienstig standpunt worden feitelijk onderscheiden eischen gesteld aan het zedelijke leven, ook soms bij overigens gelijke inzichten wat de wijsgeerige methode betreft.

2. **Verbinding van zedekunde en zedeleer.** Neemt men aan, dat in de zedekunde een *formeel* en een *materiëel* gedeelte te onderscheiden is, en dat men het laatste als zedeleer te beschouwen heeft — voor zoover men ten minste — met sommigen — tusschen beide benamingen niet slechts in dezen zin onderscheid maakt, dat men hier zou hebben te denken aan meer of wel min streng-wetenschappelijke, min of wel meer populaire wijze van behandeling van de leer des zedelijken levens — daarmede is niet gezegd dat beiden, *zedekunde* en *zedeleer*, volstrekt gescheiden zouden behooren te worden. Gelijk onder den naam *ethiek* of *moraal* — voor zoover deze beide namen vereenzelvigd worden — het descriptieve en het normatieve plegen te worden samengevat, zoo moeten ook *zedekunde* en *zedeleer* met elkander verbonden blijven, ten minste in ons hooger onderwijs, waarin zoowel vóór als na de wet van 1876 het woord *zedekunde* gebruikt wordt met de stellige bedoeling, dat ook de ontvouwing der zedeleer niet achterwege zou blijven. De geschiedenis heeft duidelijk genoeg geleerd, dat de zedekundige zich niet onthouden kan van de poging om eene zedeleer te ontwerpen, waarin bepaalde normen van zedelijke beoordeeling en waardebepaling worden in toepassing gebracht. Nergens op het gebied der geestelijke wetenschappen blijkt duidelijker dan bij de behandeling van zedelijke vraagstukken, dat hier de eisch der empirische methode niet zóó kan worden gesteld, dat daarbij de werking van speculatieve overtuigingen wordt buitengesloten. In de analyse van het zedelijke leven ontbreekt het niet aan aanduidingen die er op wijzen, dat men bij de synthese ervan de noodzakelijkheid niet kan ontgaan, zich zelven rekenschap te geven van de plaats, welke men den mensch toekent ten aanzien van eene hoogere

wereld dan die welke de zinnelijke waarneming ons leert kennen. De zedeleer wordt beheerscht door bepaalde denkbeelden omtrent 's menschen wezen en bestemming. Waartoe men komt, als men alle metaphysica afwijst, is meermalen ook bij zedekundige studiën gebleken. De vernietiging van het zedelijk leven als zoodanig, in zijn bijzonder karakter tegenover het gebied van de natuur of ook van het recht — in zijnen objectieven zin — is onvermijdelijk, waar men weigert te denken aan eene wereldorde, die in onze geloofsovertuiging met God in rechtstreekschen samenhang gesteld wordt. Juist daarom is het van het hoogste belang, dat de zedekunde van beginselen uitga waarbij plaats is voor eene zedeleer van imperatieve waarde. Geenszins behoeft echter de zedekunde zelve, in haren formeelen arbeid, tot zoodanige zedeleer rechtstreeks te leiden. Het is genoeg, dat zij den grondslag legt waarop eene zedeleer kan worden gebouwd, die overigens hare kracht heeft in persoonlijk zedelijk inzicht, als verbonden met de erkenning van een materieel beginsel van volstrekt-geldige waarde in het zedelijke leven. Niet langs den weg van wetenschappelijk betoog wordt zoodanig beginsel gewonnen, dat veeleer de vrucht is van eene zedelijke ontwikkeling waarbij de Godsdienst eene voorname rol speelt (G. H. Lamers. *Het Zedekundig onderwijs van Prof. A. Kuenen met tweeërlei doel besproken* 1893. Nieuwe Bijdragen IX bl. 305—332).

Het is geen wonder, dat de methodologische kwestie nog altijd moeite baart, ook in de wetenschap der zedelijkheid, en evenmin heeft men zich er over te verbazen, indien er gevaar blijkt te bestaan, dat menigeen van beoefening van de zedekunde worde teruggehouden door het groote verschil, reeds wat de methode van behandeling betreft, onder hen die zich hieraan wijden. Werkelijk heerscht hier eene verscheidenheid die ons licht in verwarring kan brengen. Maar men mag vertrouwen, dat ook ten onzent in dit opzicht een betere tijd te wachten is. Terwijl de onverschilligheid op zedekundig gebied voor belangstelling wijkt, mag men zich voorstellen, dat van lieverlede klaarheid zal komen ook in de vraag der methode, waarover intusschen niet gehandeld kan worden dan in verband met algemeen-wijsgeerige beschouwingen. Zeker is er reeds

veel gewonnen, als zoowel in het *formeele* als in het *materiëele* gedeelte op het verschil tusschen *recht* en *zedelijkheid* (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 11 onder 3) nauwkeurig wordt gelet en als met name de Christelijke Theologie, beter dan tot hiertoe, er zorg voor draagt, dat zuiver-*dogmatische* vragen — bedoeld in den zin van vragen der dogmatiek — uit het materiëel gedeelte van de leer des zedelijken levens voor goed verwijderd worden. Met recht kan geklaagd worden over het feit, dat menig handboek van zedekunde, door theologen uitgegeven, met eenen inhoud bezwaard is geworden die naar de dogmatiek moet worden verwezen. Niet slechts is de uitwissching van de grenzen tusschen beide leervakken op zich zelve af te keuren, maar de behandeling van de zuiver-zedekundige stof lijdt gewoonlijk daarbij gevoelige schade.

3. **Het Christelijk standpunt bij de behandeling van de zedekunde.** Wordt der wetenschap, ook van de zedelijkheid, de eisch der onafhankelijkheid gesteld, men heeft dat toe te juichen, als daarmede wordt bedoeld dat geen dogme het onderzoek mag beheerschen; maar worden de voorstanders der onafhankelijke wetenschap geleid door het beginsel dat aan de persoonlijke geloofsovertuiging het zwijgen moet worden opgelegd, men heeft dan te vreezen, dat zij het slachtoffer zijn van zelfmisleiding. Meermalen is het ook ten onzent gebleken, dat men, bekoord door de leus der neutraliteit, geesteloozen arbeid leverde, maar ook wel eens dat men zich verhief op eene onafhankelijkheid die in werkelijkheid niet bestond. Zelfs wijsgeeren, die zich bewegen geheel buiten den theologischen kring, blijken gedurig onder den invloed van het Christendom te staan, gelijk ook ontegenzeggelijk het zedelijke leven, zoo als het zich in onze beschaafde maatschappij heeft ontwikkeld, de sporen van het Christendom vertoont. CHRISTUS heeft door leven en leer in de wereld, voor zoover zij met Hem bekend is geworden, eenen onuitwischbaren indruk gemaakt, en tegenover de meening van hen die oordeelen, dat eigenlijk niet meer van het Christendom, als algemeen feit, kan worden gesproken, dewijl zoo groot verschil van meening onder de Christenen heerscht, kan niet krachtig genoeg de overtuiging worden

bepleit, dat wie van CHRISTUS en CHRISTENDOM spreekt, daarmede wijst op een zedelijk ideaal, evenzeer van bepaalden omtrek als van onovertrefbare waarde. Gelijk de wetenschap van den Godsdienst uit den aard der zaak in ons theologisch onderwijs van christelijk standpunt moet behandeld worden, zoo kan ook ten onzent van onderwijs in de zedekunde geen spraak zijn tenzij op christelijken grondslag. De zedeleer die hier ontvouwd wordt is geen andere dan de christelijke, waarin ook de Wet van Israël vervuld is. Men heeft zich hierbij te wachten voor de voorstelling, alsof eene zedekunde, door het christelijk beginsel geleid, langs den weg van verstandelijk betoog leiden zou tot eene zedeleer van christelijk gehalte. De zaak staat veeleer aldus. Wie als Christen de zedekunde beoefent, betreedt dit terrein met de besliste overtuiging, dat wet en norm van het zedelijke leven gegeven zijn in den persoon en het voorbeeld van Christus. In het licht van deze overtuiging beschouwt hij ook de feiten, zoowel die de psychologie, als die de phaenomenologie der zedelijkheid betreffen. Diensvolgens draagt de zedekunde die hij ontwikkelt eene christelijke kleur. Godsdienstig en zedelijk leven, hoezeer nauwkeurig te onderscheiden, zijn volgens hem in den wortel van beiden ten nauwste verbonden. Voor de zedekunde zoowel als voor de zedeleer is het noodig, dat de belijders van Christus hun geloof op het gebied van de wetenschap des zedelijken levens krachtig laten gelden. Geen zedekundig stelsel, van geloofsovertuigingen los, naar men al dan niet te recht meende, heeft geleid tot eene behoorlijk gewaarborgde zedeleer. Met gebiedenden ernst wordt eene zedeleer, ook voor het tegenwoordig geslacht, geëischt die op vasten grondslag rust. Veler oog gaat open voor het gevaar waarin zoowel de individu als de gemeenschap verkeert. De Christelijke Theologie moet, vooral op zedekundig gebied, het hare doen, om in de maatschappij eenen beteren toestand te doen geboren worden en ergerlijke misstanden te doen wijken. Daartoe zal het dienstig zijn, niet dat zij de geloofsovertuigingen van den Christen ter zijde dringe bij de behandeling van de zedekundige vraagstukken, maar wel, dat zij er naar streve een open oog te hebben voor de behoeften en nooden van den tegenwoordigen tijd, om dienovereenkomstig haar

standpunt te bepalen in de hedendaagsche zedekunde. Het behoeft niet gezegd te worden, dat grondige en veelzijdige kennis op het gebied van de geschiedenis der zedekunde niet zonder schade kan worden gemist bij hen die zich aan zedekundigen arbeid wijden. Menigeen zou ook in de Christelijke Theologie eene zedekunde van beter gehalte geleverd hebben, als hij vooraf zich beter op de hoogte der zedekundige studiën in de onderscheiden scholen der verschillende landen gesteld had. Maar van welke zijde ook — hetzij op formeel, hetzij op materiëel gebied — de zedekundige het licht der historie met belangstelling zoeke, hij zal der Christelijke Theologie, ook in hare maatschappelijke roeping, eerst dan goeden dienst bewijzen, ten zegen voor ons maatschappelijk leven, als hij aan de christelijke geloofsovertuiging haar recht in de wetenschap des zedelijken, evenmin als in die des godsdienstigen levens, onthoudt.

- - — —

G. H. LAMERS.

ZEDEKUNDE.

LEIDDRAAD TEN GEBRUIKE BIJ HET HOOGER ONDERWIJS.

TWEEDE STUK.

EERSTE DEEL. — EERSTE AFDEELING.

DE PHAENOMENOLOGIE VAN HET ZEDELIJKE LEVEN.

TE GRONINGEN BIJ J. B. WOLTERS 1900.

STOOMDRUKKERIJ VAN J. B. WOLTERS.

L. S.

In het vorige stuk van dit twaalfde deel der *Nieuwe Bijdragen* verscheen de *Inleiding* van mijne *Zedekunde.* Daarin werd ook de geschiedenis van dit leervak in het kort geschetst. Thans volgt van het eerste deel, waarin het zedelijke beschouwd wordt van zijne *formeele* zijde, de eerste afdeeling. Hierin wordt de *phaenomenologie* des zedelijken levens behandeld.

De belangstellende lezer, in wijderen kring, gelieve te bedenken, dat wat hier geleverd wordt allereerst als leiddraad bedoeld is bij mijne akademische lessen, even als mijne *Wetenschap van den Godsdienst.* Ik vlei mij intusschen, dat deze en gene, ook waar mondelinge toelichting ontbreekt, niet zonder vrucht aan mijnen arbeid zijne aandacht zal kunnen wijden. Die vrucht kome der beoefening van de zedekunde ten goede.

UTRECHT 9 Juni 1900.

G. H. L.

EERSTE DEEL.

HET ZEDELIJKE FORMEEL BESCHOUWD.

EERSTE AFDEELING.

De phaenomenologie van het zedelijke leven.

HOOFDSTUK I.

DE MENSCH ALS ZEDELIJK WEZEN.

§ 9.

De mensch op zich zelf.

Ook voor de zedekunde heeft de nauwe verbinding van physiologie en psychologie, waarop de hedendaagsche anthropologische wetenschap ernstig aandringt, groote beteekenis. De mensch moet allereerst als kind der natuur worden beschouwd, al is hij geroepen zich boven het natuur-leven te verheffen. Niet enkel in physisch, maar ook in psychisch opzicht staat de mensch in verband met de algemeene dierenwereld, wier raadselen vele zijn. Maar juist bij de beschouwing van zijne psychische eigenaardigheden blijkt, dat tusschen den mensch en het dier in het algemeen een merkwaardig onderscheid bestaat, voldoende ter verklaring van het feit, dat het menschen-geslacht tot kultuur-leven opklom, terwijl het dieren-leven op denzelfden trap blijft staan. Van

dat onderscheid kan men zich eerst dan op bevredigende wijze rekenschap geven, als men in den mensch de verbinding van stof en geest erkent, met terzijdestelling van het materialisme, dat den mensch meent te kunnen verklaren enkel uit de bewerktuiging der stof.

Men pleegt den mensch een redelijk wezen te noemen en heeft daarbij het oog op eene algemeene eigenaardigheid van 's menschen zieleleven, welke voortvloeit uit zijn geestelijk karakter en waardoor het geheel zijner psychische werkzaamheid in bepaalde richting geleid wordt. Gelijk de mensch als natuurwezen behoort tot de wereld der stof, zoo heeft hij als geestelijk wezen deel aan eene hoogere wereld, welke zich in den mensch met de stoffelijke dingen verbindt. Met vermijding van dualistische opvattingen heeft men den mensch te beschouwen als een eenheid, geboren uit de tweeheid van stof en geest. In deze eenheid treedt de persoonlijkheid op, wier geheimzinnig karakter 's menschen wezen bepaalt.

Op de zinnelijke natuur van den mensch, hetzij in neven- hetzij in tegenstelling van zijn geestelijk wezen beschouwd, moet de aandacht van den zedekundige ernstig gevestigd worden, te meer, dewijl de erfelijkheid hier ongetwijfeld hare rol speelt. De heerschappij der hartstochten is geenszins voor allen van gelijke kracht, maar ongetwijfeld moet worden erkend, dat de toestand van het stoffelijk organisme altijd grooten invloed heeft op het zedelijke leven. Er zijn geestelijke eigenaardigheden, die ten nauwste samenhangen met zinnelijke eigenschappen. De overdrijving die ook te dezen aanzien bij velen heerscht mag ons er niet toe leiden, de eischen te miskennen eener bedachtzame wijsheid, die ons dringt de

macht der zinnelijkheid niet licht te tellen. Leert de ervaring, dat het den „geest" mogelijk is tegen het „vleesch" met goed gevolg te strijden, de geschiedenis der menschheid is een treurig bewijs, dat de mensch onder de macht der zinnelijkheid niet in staat is zijner roeping getrouw te zijn.

Intusschen heeft de mensch als zedelijk wezen de bestemming zich aan het juk der zinnelijkheid te ontworstelen. Om aan die bestemming te kunnen beantwoorden, moet hij op elk gebied zijner psychische werkzaamheid door beginselen geleid worden van zedelijken aard. Noemt men hem een redelijk-zedelijk wezen, men verlieze daarbij niet uit het oog, dat geenszins in deze onderscheiding van redelijkheid en zedelijkheid eene scheiding mag bedoeld worden in 's menschen geestelijk wezen, anders dan voor zoover theoretische en praktische overwegingen uiteen worden gehouden in het belang van juist wetenschappelijk spraakgebruik. Zoowel in de rede als in de zedelijkheid treedt 's menschen geestelijk oordeel op in verband met gemoedsaandoeningen en wilsuitingen, maar als zedelijk wezen oordeelt de mensch naar den maatstaf van goed en niet-goed. Wordt dit begrip van goed op eene of andere wijze omgezet in een ander begrip, hoe nauw ook er mede verwant, altijd wordt de zuivere opvatting van het zedelijke daardoor in gevaar gebracht. De vraag omtrent den samenhang van zedelijkheid en Godsdienst zou zooveel verschil van gevoelen niet hebben uitgelokt, als men èn wat de redelijkheid èn wat de zedelijkheid des menschen aangaat, beter had begrepen, dat de mensch als redelijk-zedelijk wezen eene psychische eenheid vormt blijkens de feiten zoowel van het godsdienstige als van het zedelijke leven.

Gelijk de Godsdienst, zoo moet ook de zedelijkheid als specifiek-menschelijk worden beschouwd, hetzij dan al, hetzij niet in verband met de redelijkheid. Van historisch leven, zoowel individueel als sociaal, is spraak waar van zedelijkheid gesproken wordt. Van de heerschappij der zedewet, zoowel als van het onderscheid tusschen goed en kwaad, kan gesproken worden in wijden kring, maar wordt een wezen als zedelijk aangeduid, dan denke men aan de mogelijkheid eener historische ontwikkeling, die haar ideaal in zedelijken strijd tracht te bereiken. De mensch als zedelijk wezen is op historisch leven aangelegd.

1. **De mensch als natuurwezen.** In de verschijnselen der wereld, al vat men haar als eenheid op, wordt onderscheid gemaakt tusschen het gebied der natuur en dat van den geest. Hoe ook geoordeeld worde over de verhouding tusschen noodzakelijkheid en vrijheid in het algemeen, het lijdt geen twijfel, dat in elk geval van mechanische noodzakelijkheid slechts gesproken kan worden, waar men op de natuur in tegenstelling met den geest het oog heeft. De mensch is een kind der natuur, hoewel geroepen om van natuurleven tot kultuur-leven op te klimmen. De physiologische psychologie van den tegenwoordigen tijd, waarmede ook de zedekunde te rekenen heeft, beweegt zich gedeeltelijk op het gebied der natuur en gedeeltelijk op dat van den geest, en het ligt in den aard der zaak, dat allereerst op den mensch als behoorende tot de natuur, in hier bedoelden zin, moet worden gelet. Bepaaldelijk met de algemeene dierenwereld staat de mensch in nauw verband, niet enkel in physiologisch, physisch en chemisch opzicht, maar ook wat psychische overeenkomst betreft. Onder den invloed van de evolutie-theorie (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 10 onder 2) heeft menigeen zich bedenkelijke uitspraken veroorloofd betreffende het leven van hoog-ontwikkelde dieren, maar ongetwijfeld kenmerkt zich ook het dier door psychische verschijnselen, als welke wij bij den mensch

waarnemen. Voorstellingen, gewaarwordingen en wilsuitingen van zekere soort kunnen aan het dier, zoo min in onderlinge verbinding, als op zich zelve beschouwd, worden ontzegd. Intusschen vindt men juist bij de beschouwing van de psychische overeenkomst tusschen mensch en dier gelegenheid, om op te merken, dat de mensch geroepen is zich boven het natuurleven van het dier te verheffen. Het dier blijkt gebonden te zijn, ook waar het op grond van zijne psychische eigenaardigheden geoefend wordt, aan zijne zinnelijk-egoïstische natuur, wier grens niet wordt overschreden. Het psychisch leven van het dier staat onveranderlijk in den dienst van zijn physisch leven, ook terwijl zich daarin eenig sociaal instinct doet gelden, dat iets hoogers zou kunnen doen verwachten. Het is dan ook in het minst niet vreemd, dat in de elkander opvolgende dierengeslachten volstrekte gelijkvormigheid van voortbrengselen is waar te nemen, terwijl in de menschenwereld niet weinig te vinden is dat op gestadigen vooruitgang wijst. De mensch is meer dan het hoogst-ontwikkelde dier, en het menschengeslacht neemt eene eigene plaats in op het gebied der natuur. Van groote beteekenis is het vraagstuk der taal met het oog op de noodzakelijke onderscheiding van mensch en dier (HOEKSTRA. *Zedenleer* I bl. 85—96).

2. **De mensch als geestelijk wezen.** Hoeveel beteekenis aan de fijnere bewerktuiging van het menschelijke organisme ook moge worden toegekend bij de verklaring van het feit, dat de geschiedenis van het menschengeslacht ons eenen vooruitgang te zien geeft waaraan de elkander opvolgende dierengeslachten vreemd blijven, ongetwijfeld moet de anthropologie zich gedrongen gevoelen te erkennen, dat de mensch in aard en aanleg specifiek onderscheiden is van het dier, tot welke hoogte het dierlijk organisme ook opklimme. Van deze overtuiging geeft men rekenschap, als men tegenover het materialisme de stelling bepleit dat in den mensch een geestelijk bestanddeel zich met de stof verbindt. Men is gewoon den mensch daarom als *redelijk* wezen van het dier te onderscheiden. Aan het dier wordt de *rede* ontzegd, al ontkent men niet, dat ook het dierlijk zieleleven ons psychische verschijnselen te zien geeft waarbij de gedachte aan verstands- zoowel als aan gevoels-leven onwille-

keurig bij ons opkomt. Spreken wij van *rede*, dan bedoelen wij daarmede niet de aanduiding van eenig bijzonder vermogen van het zieleleven, maar veeleer eene algemeene eigenaardigheid van het menschelijke zieleleven, waardoor zich 's menschen psychisch leven verheft boven het peil van het algemeene dierenleven. Vraagt men waarin die eigenaardigheid bestaat, men kan zonder gevaar voor misverstand beweren, dat hier te denken is o. a. aan kennis van het bovenzinnelijke, als welke ons deel kan zijn door de werkzaamheid der rede, indien slechts mechanische opvatting van de verstandswerkzaamheid hier wordt buitengesloten. Slechts al te dikwerf wordt in naam der hedendaagsche psychologie de mogelijkheid van het verkrijgen van zoodanige kennis onvoorwaardelijk ontkend, terwijl men voorbijziet, dat nog de vraag gesteld kan worden, of de psychologie welke men bij deze voorstelling volgt wel volkomen juist is (Dr. F. W. B. van Bell. *Zedekunde.* Theol. Tijdschr. XXXI bl. 235). Men handelt intusschen verstandig, als men 's menschen rede niet tracht te bepalen door op eene of andere werkzaamheid van den menschelijken geest in het bijzonder te wijzen, maar liever rechtstreeks den mensch als geestelijk wezen aanduidt, om daarmede tevens hem voor te stellen als van het dier onderscheiden. De eigenaardigheid der menschelijke natuur is gegeven in de verbinding van stof en geest (*Gen.* 2 : 7). Is de mensch als natuurwezen te plaatsen in de wereld der stof en bepaaldelijk met de dieren in nauwe verwantschap, als geestelijk wezen is hij eener hoogere, goddelijke natuur deelachtig. Tegenover alle dualistische voorstellingen van het leven van den mensch moet de eenheid van 's menschen wezen worden erkend, maar die eenheid wordt gevormd op den bodem der onderscheiding van lichaam en geest. Het zieleleven der dieren (*Gen.* 1 : 24) is van anderen aard dan dat van den mensch, en de anthropologie kan in haar psychologisch gedeelte geen recht doen wedervaren aan de feiten en ervaringen des levens, als zij niet met verwerping van het materialisme (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 18 onder 1) van de overtuiging uitgaat, dat den mensch een zelfstandige geest moet worden toegekend, al is deze in geenen deele als volstrekt van de stof onafhankelijk te

beschouwen. Het geestelijke leven van den mensch ontwikkelt zich op den bodem van het dierlijke zieleleven, en het is juist in den geheimzinnigen samenhang van 's menschen geestelijk wezen met dit psychische leven, dat het raadsel van het menschelijk leven schuilt. Het spiritualisme, dat geen plaats heeft voor het recht der materialistische zienswijze in betrekkelijken zin, is even weinig in staat den mensch te verklaren in den rijkdom zijner verschijnselen, als het materialisme, dat den geest ontkent. De zedekunde is geroepen het hare te doen, om de anthropologie te leiden op veiligen weg, maar zal zij deze roeping kunnen vervullen, dan heeft zij wèl toe te zien, dat zij de psychophysiek vrij houde van den waan alsof deze hare empirische gegevens behoorlijk kan verklaren met eenvoudige toepassing van de wetten der physica of de uitkomsten der physiologie op het gebied van het menschenleven.

Van de vorming van persoonlijk leven met de daarmede verbonden karakter-eigenaardigheid is bij de dieren geen spraak. Dat de mensch als persoon optreedt en in zijn zelf-bewustzijn zich zelf bepaalt tegenover al wat hem omringt, is niet te verklaren uit de fijnere bewerktuiging van zijn stoffelijk organisme. De zwakheid van het materialisme is op dit punt duidelijk gebleken. De vorming van de persoonlijkheid behoort tot 's menschen geestelijk wezen, al moet worden toegestemd, dat het daartoe eerst komen kan, wanneer bepaalde voorwaarden vervuld zijn die op den wasdom of ook den normalen toestand van het natuurlijk leven des menschen betrekking hebben. Dat de mensch eene eenheid is, gebouwd op de tweeheid van stof en geest, wordt ook in de leer der persoonlijkheid en der karaktervorming openbaar.

3. **De mensch als zinnelijk wezen.** Men kan van den mensch als zinnelijk wezen spreken in dubbelen zin. Spreekt men van 's menschen zinnelijke zijde in *neven*stelling met zijne geestelijke zijde, men heeft dan het oog op al wat in zijn bestaan en gedrag doet denken aan de beteekenis en den invloed van zijn stoffelijk organisme. Denkt men aan 's menschen zinnelijkheid in *tegen*stelling met zijn geestelijk karakter, men richt dan het oog op de heerschappij der hartstochten over de rede. Met de wetten der erfelijkheid zijn wij zeker veel minder vertrouwd,

dan sommigen ons willen doen gelooven, en wij handelen verstandig als wij de atavistische beschouwingen van onzen tijd aan ernstig onderzoek onderwerpen. Maar ongetwijfeld heeft de uitwendige zijde van ons wezen, die wij bedoelen als wij van ons zinnelijk leven spreken, groote beteekenis voor ons innerlijk leven, ook wat de erfelijkheid van verkregen eigenschappen aangaat. Er zijn zeker lichamelijke eigenaardigheden die weinig belang hebben voor de geestelijke ontwikkeling, maar er zijn ook toestanden van het organisme, die rechtstreeks het geestesleven beheerschen. Hedendaagsche overdrijving van de beteekenis der gevolgen van overerving mag ons niet blind maken voor de waarheid, die ons reeds uit de oudheid — en dat niet enkel uit Israël (HOEKSTRA. *Zedenleer* I bl. 134 vv.) — tegenklinkt, dat het stoffelijk organisme door zijne, hoe dan ook verkregen, eigenschappen invloed oefent op ons geestelijk leven. Men kan spreken van natuurlijke deugden en ondeugden in dezen zin, dat sommige zedelijke eigenaardigheden met bepaalden organischen toestand samenhangen. Het is dan ook geen wonder, dat geenszins alle verzoekingen voor allen even gevaarlijk zijn, en dat het niet onverschillig is of onze „leden" — zooals PAULUS zegt (*Rom.* 6 : 12, 13) — der zonde als „wapenen der ongerechtigheid" of wel Gode als „wapenen der gerechtigheid" gesteld worden. Terecht is opgemerkt (HOEKSTRA t. a. p. bl. 147) dat de blos der schaamte — „de kleur der deugd" — duidelijk den samenhang aantoont tusschen geestelijke aandoening en physisch proces. De dwalingen van het materialisme zouden minder bijval gevonden hebben ook bij het tegenwoordig geslacht, als men op ruimer schaal het recht had erkend van de bewering dat lichaamstoestanden op ons geestelijk bestaan rechtstreekschen invloed hebben. Omgekeerd blijkt ook, dat veredeling van ons geestelijk leven (1 *Petr.* 2 : 11) groote waarde heeft voor onze zinnelijke neigingen. Ook wordt bij voortgaande beschaving de drang gevoeld, om bij de vervulling van lichamelijke behoeften zooveel mogelijk bepaalde vormen in acht te nemen ten bewijze, dat men niet onder de volstrekte heerschappij der zinnelijke begeerten wenscht te staan. Wordt eenerzijds nog altijd door sommigen de beteekenis der zinnelijke zijde van ons wezen overschat ten koste der

eischen van godsdienstig en zedelijk leven, anderzijds schijnen velen geen oog te hebben voor het gevaar, dat den mensch bedreigt die de rechten zijner zinnelijke natuur miskent. De tegenstelling van „vleesch en geest" in Paulinischen zin behoudt hare kracht gedurende dit leven. De strijd die daarin zijn grond heeft eindigt eerst met de ontbinding van ons stoffelijk organisme (*Rom.* 8 : 23).

4. **De mensch als zedelijk wezen.** Men heeft wel eens gemeend den mensch met het oog op het *verstands*leven als *redelijk*, met het oog op het *gemoeds*leven als *godsdienstig* en met het oog op den *wil* als *zedelijk* wezen te kunnen en mogen aanduiden. Dit moet worden afgekeurd, vooreerst in naam van een juist begrip van den Godsdienst, daarna ook in naam van eene juiste opvatting van de zedelijkheid en allermeest en principiëel in naam van eene zuivere beschouwing van den mensch, als één in wezen, en enkel te onderscheiden met het oog op den onderscheiden aard zijner werkzaamheid op het gebied waarop zijn zieleleven zich beweegt. In hem, ook als zedelijk subject, is het geheel zijner geestelijke functiën als één te beschouwen. Zoowel voor de zedelijke als voor de intellectueele en religieuze waardeering van den mensch is het van het hoogste belang, dat de persoonlijkheid van den mensch in haar geheel worde gelaten. Het zal wel altijd moeielijk blijven in theorie of in beeldspraak — zooals de Zweedsche wijsgeer Aberg beproefde (zie Prof. H. U. Meijboom. *De ethiek in het Noorden* in: Theol. Tijdschr. XXXI bl. 578) — eene toelichting te geven van het psychische feit, dat in 's menschen persoonlijkheid verscheidenheid en eenheid verbonden zijn, maar niet moeielijk is het in te zien, dat eenzijdigheid in de opvatting van ons zieleleven op elk gebied des geestelijken levens bedenkelijke gevolgen heeft.

De mensch openbaart zijn geestelijk karakter in de rede, die aan de dieren pleegt ontzegd te worden, terwijl hun wel verstand wordt toegekend. Spreekt men in dezen zin en met deze bedoeling van den mensch als redelijk wezen, men wil dan te kennen geven, dat de mensch in zijn denken, voelen en willen eene eigenaardigheid toont waardoor hij zich boven het dierlijk leven, ook in psychisch opzicht, weet te ver-

heffen. Als geestelijk-zinnelijk wezen ís hij een redelijk wezen en wat wij zedelijk noemen, in formeelen zin, is in bedoelde redelijkheid mede opgesloten. Toch heeft het spraakgebruik recht dat, van den mensch sprekende als redelijk-zedelijk wezen, tusschen redelijkheid en zedelijkheid onderscheid maakt. In de redelijkheid van den mensch zien wij hoofdzakelijk een theoretisch element op den voorgrond treden, waarmede wel gewoonlijk praktische neigingen verbonden zijn, maar niet in die mate dat wij daarbij te denken hebben aan een drang om bestaan en gedrag te regelen overeenkomstig vaste normen. Eene redelijke levensuiting valt soms op te merken, zonder dat wij daarbij te denken hebben aan eene wilsbepaling die naar een zedelijk doel streeft. Denken wij hier aan een zedelijk doel, wij hebben dan het oog op bedoelingen, waarbij ons *ik* als geestelijk-zinnelijke eenheid op den achtergrond treedt in het belang van overwegingen die boven den kring van onze persoonlijke neigingen uitgaan. Elke zedelijke levensuiting is redelijk, maar niet elke redelijke levensuiting is zedelijk (VAN BELL t. a. p. bl. 239). In deze verhouding van het *redelijke* en het *zedelijke* ligt mede de oorzaak, waarom in ons spraakgebruik wel eens in zeker verband als zedelijk wordt beschouwd, wat in ander verband toch buiten het gebied van het zedelijke wordt gesloten. In het eerst-bedoelde geval wordt dan van *zedelijk* gesproken, waar eigenlijk het *redelijke* bedoeld wordt. Bij het eigenlijk-*zedelijke* wordt altijd gedacht aan verschijnselen of toestanden, die door het zoogenaamd zedelijk oordeel als goed of niet-goed worden beschouwd. Wordt hier aan nuttig of schadelijk gedacht in plaats van aan goed of niet-goed, dan heeft men òf zich op utilistisch standpunt geplaatst òf voor zoover men enkel denkt aan wat voor de gemeenschap nuttig of schadelijk is, de meening aanvaard dat men het woord *zedelijk* wel als synoniem met *sociaal* kan beschouwen (H. SCHULTZ. *Religion und Sittlichkeit* in: Stud. u. Krit. 1883 S. 60—130), wat zeker ten minste als aprioristisch oordeel verre van aannemelijk is. De vraag, of de mensch als zedelijk wezen godsdienstig, dan wel als godsdienstig wezen zedelijk is, wordt zeker het best in dezen zin beantwoord, dat de mensch als redelijk wezen gelijkelijk op Godsdienst en zedelijkheid

is aangelegd. Op dezen aanleg (*Gen.* 1 : 26, 27) moet nadruk worden gelegd (H. WEISS. *Einleitung in die Christliche Ethik* S. 187) tegenover Neo-Kantianen, die wat aanleg pleegt te heeten òf als historisch geërfd òf als persoonlijk verworven meenen te moeten beschouwen, met miskenning van het recht der overtuiging, dat in ons leven niets kan te voorschijn treden als het geen grond vindt in ons wezen. Wat historisch — al of niet door overerving — geworden is zou bloot toevallig of ook enkel subjectief kunnen zijn, als het niet geacht mocht worden in den natuuraanleg gegrond te zijn. Door SCHLEIERMACHER en ROTHE zijn te dezen aanzien beginselen bepleit, waarvan men niet kan afwijken zonder den ernst des zedelijken levens in gevaar te brengen. Het is volkomen waar, dat de mensch zijn zedelijk leven, zoowel individueel als sociaal, heeft te veroveren, maar wat alzoo potentiëel in ons aanwezig blijkt te zijn, moet tevens beschouwd worden als van — ten minste eenige — actueele waarde (Prof. CANNEGIETER in eene repliek aan Dr. FRANCKEN. *Geloof en Vrijheid* XXI). Is het noodig den zedelijken aanleg als algemeen-menschelijk te beschouwen, men kan de vraag stellen, of deze aanleg als specifiek-menschelijk moet worden aangemerkt (HOEKSTRA. *Zedenleer* I bl. 79 vv.). Wij werpen hier deze vraag niet op met het oog op de dierenwereld, waarop wij reeds de aandacht vestigden, maar met het oog op bovenzinnelijke wezens eener hoogere wereld. Het is niet de vraag, of de zedewet voor alle redelijke wezens verbindende kracht heeft — wat wel niet kan worden ontkend — maar of het karakter van zedelijk wezen ook moet worden toegekend aan wezens die men zich voorstelt als aan de verleiding der zinnen niet onderworpen. Gode zedelijkheid toe te kennen, behoeft men nog niet te beschouwen als strijdig met eene der Godheid waardige voorstelling, om toch te meenen, dat men wèl doet, als men de zedelijkheid uitsluitend met de menschelijke natuur verbindt, vooreerst, dewijl de mensch een zinnelijk-geestelijk wezen is, ten andere ook, dewijl hij tot gemeenschapsleven bestemd is. Men kan hier ook de opmerking te berde brengen, dat zedelijk leven als historisch leven optreedt en dat enkel wezens die eene ontwikkeling doorloopen als zedelijk kunnen gelden. Overigens is het wel noodig te

bedenken dat het woord *zedelijk* ook hier in formeelen zin wordt bedoeld. De vraag, of God deugden heeft, worde hier niet ter spraak gebracht, en evenmin vrage men in dit verband, of het al dan niet „contradictio in terminis" is (HOEKSTRA t. a. p. bl. 84) van „booze geesten" te spreken. De onderscheiding van goed en kwaad kan ook daar worden toegepast, waar aan zedelijke ontwikkeling niet wordt gedacht, maar raadzaam is het niet, evenmin wat hoogere als wat lagere wezens dan de mensch betreft, zich te bedienen van aanduidingen die aan 's menschen zedelijk leven ontleend zijn. Van zedelijke wezens te spreken, waar aan zedelijke karaktervorming niet gedacht wordt, kan niet worden goedgekeurd.

---

§ 10.

De mensch in gemeenschap.

De mensch is voor gemeenschapsleven bestemd. In het wezen zijner natuur is de behoefte gegrond, welke hij gevoelt, in betrekking met zijne natuurgenooten te treden. De sociale neigingen zijn in zijnen aanleg gegeven, al worden zij uit den aard der zaak in de samenleving zelve ontwikkeld. Ook uit dit oogpunt beschouwd is de mensch kennelijk van het dier onderscheiden. Terwijl op Christelijken bodem het recht der individualiteit theoretisch en praktisch nadrukkelijk wordt bepleit, mag ook gezegd worden, dat de gemeenschapsidee in het Christendom in niet geringe mate bevorderd is en dat hier de samenwerking de edelste vruchten voortbrengt.

Niet enkel in het gemoed, maar in geheel 's menschen wezen openbaart zich de drang der gemeenschap. Bij de voortreffelijksten van ons geslacht werd deze eisch der natuur niet zelden het duidelijkst waargenomen. Met dezen gemeenschapstrek is de idee der solidariteit ten nauwste verbonden, wier miskenning geen gering nadeel baart voor het maatschappelijk leven. Ook in het Christendom zelf is menigmaal schade toegebracht aan de erkenning van het recht der gemeenschap, al vond dit zijne pleitbezorgers in den loop der eeuwen in

personen van den eersten rang op het gebied des geloofs. De voorwaarden voor de voorspoedige ontwikkeling van den individu zijn in de gemeenschap aanwezig, en zoowel op stoffelijk als op geestelijk gebied wordt men door gevaren bedreigd, als men de behoeften der gemeenschapsoefening miskent.

Op meer dan éène wijze blijkt in onderscheiden belangwekkende verschijnselen van het menschenleven en de elkander opvolgende geslachten, dat de solidariteit van veelszins geheimzinnigen aard is. Is de mensch dikwerf zich zelf een raadsel, de raadselen vermenigvuldigen zich voor den wijsgeerigen denker, als hij let op de lessen der ervaring, volgens welke de individu niet slechts onder den invloed zijner omgeving staat, maar ook beheerscht wordt door omstandigheden, wier verklaring te zoeken is in de geslachten die hem zijn voorafgegaan. Mag de opmerking hiervan ons niet leiden tot geringschatting van de persoonlijke verantwoordelijkheid, die krachtens de gewetensverschijnselen als zedelijk feit moet worden aanvaard, wel moet zij ons dringen, rekening te houden met het besef van de organische eenheid van het menschdom en ons te wachten voor eene atomistische beschouwing van het leven en lijden der menschen. De dogmatiek des Christendoms vindt, als zij overeenkomstig dogmatische overtuigingen aangaande zonde en verlossing, in onze heilige Schriften gekweekt, over de eenheid van menschheid en gemeente handelt, voor hare meest belangrijke uitspraken niet te versmaden steun in feiten des zedelijken levens die zoo menigeen het spoor deden bijster worden.

Men kan niet zonder beeldspraak te gebruiken over de menschelijke eenheid spreken, maar gelijk altijd, zoo moet

ook hier gewaakt worden tegen het gevaar, dat men door de beelden waarvan men zich bedient tot onjuiste denkbeelden verleid worde. Hoe schoon het zij van het lichaam en zijne leden te spreken ter aanduiding van het organisme der menschheid, men heeft wèl te bedenken, dat de individu eene andere plaats in het geheel der menschen inneemt dan aan de leden des lichaams kan worden toegekend. De beteekenis der gemeenschap mag niet geëerd worden ten koste van de waarde der individualiteit, en dat te minder, dewijl juist de gemeenschap het hoogste belang blijkt te hebben bij krachtige ontwikkeling van individueele eigenaardigheden. Dat het sociale vraagstuk allereerst van zedelijken aard is, en dat daarbij de idee der persoonlijkheid, in haar karakter en hare ontwikkeling, ernstige overweging verdient, wordt slechts al te dikwerf voorbijgezien.

Tegenover hen die het zedelijke leven liefst beschouwen als eene vrucht der gemeenschap, moet ten krachtigste de meening worden gehandhaafd, dat de mensch van nature niet slechts op zedelijk leven is aangelegd, maar inderdaad een zedelijk wezen is.

Het gemeenschapsleven is het terrein waarop de zedelijkheid komt tot ontwikkeling van haren rijken inhoud, maar zij zelve heeft haren grond in het wezen van den mensch. Wat in den mensch sluimert, wordt in de verschillende betrekkingen des levens openbaar, en deze zijn niet weinig geschikt om tot volmaking van den mensch mede te werken. In wat sommige zedekundigen „goederenleer" noemen, wordt bepaaldelijk over de algemeene vruchten van het gemeenschapsleven voor de maatschappij gehandeld.

Moeielijk is het intusschen daarbij de grens tusschen het subjectieve en objectieve goed streng te bepalen. Het Christendom is ook in dezen tijd geroepen met ernst te verkondigen, dat individueele volmaking niet kan worden bevorderd, zonder dat ook de menschheid in haar geheel nader komt tot de bereiking van haar heerlijk ideaal, waarin zich profeten en apostelen hebben verlustigd.

1. **De aanleg tot gemeenschapsvorming.** Gelijk bij de beschouwing van den mensch in zijne individueele eigenaardigheden (zie § 9 onder 4) niet slechts aan wat historisch geërfd en persoonlijk verworven werd moet gedacht worden, maar ook aan eenen oorspronkelijken aanleg te denken is, en dat wèl in dezen zin, dat daarin niet enkel iets potentiëels, maar tevens iets actueels gegeven is, zoo moeten ook 's menschen sociale neigingen als bewijs gelden dat hem de aanleg tot het vormen van gemeenschap van nature eigen is. Daarmede wordt in geenen deele ontkend dat ook de behoefte dringt tot sociaal leven, maar die behoefte zelve wordt daardoor als eisch der natuur gekenmerkt. Het ligt in 's menschen aard, dat hij zoowel productief, als receptief met natuurgenooten in betrekking sta. De mensch is slechts als gemeenschapswezen denkbaar, en — zooals reeds ARISTOTELES leerde — als *ζῶον κοινωνικόν*, geenszins *σποραδικόν* te beschouwen. Tegenover de meening, dat louter egoïstische neigingen den mensch tot samenleving leiden, moet het beginsel worden gehandhaafd, dat de gemeenschapstrek den mensch eigen is en slechts, bewust of onbewust, op de gelegenheid wacht tot door de omstandigheden bepaalde uiting. Het verschijnsel der taal is juist daarom voor de menschheid van zoo groote beteekenis. Met hoe meer beslistheid hierop nadruk wordt gelegd bij de onderscheiding van den mensch en het dier in algemeenen zin (zie § 9 onder 1) des te meer zal ook het feit ons treffen, dat de dieren aan elkander, wat hunne ontwikkeling betreft, zóó weinig te danken hebben, dat zeker het *dier* niet gezegd kan worden als origineel geboren te worden om als kopy te sterven.

Dat hooge waardeering van den individu niet slechts van den aanvang af aan het Christendom eigen was, maar ook onmiddellijk in de geloofsovertuiging dat Christus kwam om den zondaar te behouden begrepen is, zal niet licht worden ontkend, maar evenmin kan men twijfelen aan de waarheid dat de gemeenschapsidee door het Christendom in ruimen zin is gekweekt. Natuurlijk moet hierbij allereerst aan de „gemeente" gedacht worden in hare eenheid met Christus (*Joh.* 15 : 1 vv., 1 *Petr.* 2 : 4, 5, *Eph.* 1 : 23, 4 : 4, *Rom.* 12 : 4, 5, 1 *Kor.* 12 : 12 vv.) maar ook in algemeenen zin heeft het Christendom de ontwikkeling der gemeenschapsidee krachtig bevorderd. De waarde van het Christendom te dezen aanzien wordt het best begrepen door hen, die ook hier bedenken dat de rijkste inhoud niet dáár te vinden is waar de omvang het grootst is. Ongetwijfeld is de Staat — met het oog op het bijzondere volksleven — de wijdste omvang van alle gemeenschapsbetrekkingen, maar niemand zal kunnen ontkennen dat de banden, geknoopt door betrekkingen van huisgezin, kunst, wetenschap, Godsdienst en wat des meer zij, in de eerste plaats voor den mensch hooge beteekenis hebben. Hoezeer, ook buiten het Christendom, de Staatsidee zegenrijk gewerkt hebbe in de geschiedenis der menschheid, op de bijzondere terreinen die wij noemden heeft het Christendom allermeest zijne kracht geopenbaard. Menige minder gelukkige greep werd wel eens — ook in onzen tijd — gedaan, waar men in naam van het christelijk geloof zich mengde in vraagstukken van sociale politiek, maar wie de sociale vragen hoofdzakelijk in verband beschouwt met huiselijke, aesthetische, intellectueele, religieuze en verdere persoonlijke of ook algemeen-maatschappelijke belangen zal niet kunnen weigeren ook op sociaal gebied het Christendom te verheffen. In theorie en praktijk wordt hier de zegen zoowel als het recht der gemeenschapsidee, als in en met den mensch gegeven, in het helderste licht gesteld.

2. **De behoefte aan gemeenschap.** Hoewel het gemoedsleven in den mensch zich bijzonder leent tot het ondergaan van den invloed dien anderen op ons kunnen uitoefenen, moeten wij toch niet daarin uitsluitend meenen te vinden wat den mensch dringt tot het zoeken

van gemeenschap. De behoefte aan gemeenschap openbaart zich in ons geheele wezen. Het valt den mensch niet gemakkelijk alleen te staan, evenmin in zijne voorstellingen en wilsuitingen als in zijne gewaarwordingen, en juist zij die door persoonlijke beteekenis en zelfstandig karakter het meest eerbied afdwingen, toonen menigmaal het meest prijs te stellen op de sympathie van anderen. Door eene mededeeling als wij *Matth.* 26:38 vinden wordt zeker het beeld der grootheid van Jezus niet verdonkerd.

De gemeenschapsbehoefte van den mensch staat in nauw verband met het gevoel van solidariteit, waarvan men met gelijk recht kan zeggen dat het een feit, als dat het een plicht is (H. Marion. *De la solidarité morale* 1880, Ch. Recolin. *Solidaires. Essai de sociologie Chrétienne* 1894). Slechts al te zeer is wat Recolin de „wijsbegeerte der solidariteit" noemt miskend in de hedendaagsche toepassing van de idee omtrent de „struggle for life". De nood der maatschappij van onzen tijd heeft voor een goed deel in deze miskenning zijnen grond. Intusschen moet worden erkend dat de sociologie tegenwoordig in menigeen onder hare beoefenaars de hand reikt aan het Christendom, waaraan ook Proudhon recht deed wedervaren in dezen, terwijl velen voorbijzagen wat de wereld aan een Paulus, een Augustinus, een Pascal — om van Jezus te zwijgen — te danken heeft, wat de erkenning van den onderlingen samenhang der menschen betreft. De vrienden van het Christendom zouden waarschijnlijk nog minder over verwaarloozing van beginselen die hun ter harte gaan te klagen hebben, als in hun eigen midden altijd de individualistische strooming binnen de juiste perken gehouden was (A. Sabatier. *Deux conceptions du ministère évangelique* in: Revue Chrétienne 1891 n⁰. 1). Het „Koninkrijk Gods" duidt in de taal des Christendoms alles aan wat het hoogste is èn voor den individu èn voor de menschheid. In de gemeenschap zijn de voorwaarden aanwezig, waaronder de individu kan worden wat hij wezen moet. Socialisten en anarchisten — hoezeer ook principiëel tegen elkander gekant — geven ons gelijkelijk het bewijs, dat men zich wèl heeft te wachten voor dwaling ten aanzien van opvatting en toepassing van de gemeenschaps-

behoefte (H. LANGEROCK. *Anarchisten in woord en daad* in: Nederlandsch Muséum 4de Reeks, 4de Jaargang, 2de Afdeeling 1894 bl. 65—85). Ook afgezien van de onsterfelijkheidsvraag, die hierin rechtstreeks betrokken is, blijft uit hier bedoeld oogpunt de strijd merkwaardig die in 1888 werd uitgelokt door het verschijnen van WILHELM WUNDT's *Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens* (HUGO SOMMER. *Preusische Jahrbücher* 1887 en *Individualismus oder Evolutionismus* 1887, Dr. PH. R. HUGENHOLTZ. *Individu en gemeenschap*. Theol. Tijdschr. 1888 bl. 1 vv.).

3. **De aard der gemeenschap.** Het is niet moeielijk aan te toonen, dat in de menschheid het bewustzijn leeft dat zij in wezenlijke solidariteit verbonden is, en het is niet noodig daartoe een beroep te doen op in hunne uitlegging betwistbare of ook op zich zelf min beduidende uitspraken en feiten, als hoedanige ook te vinden zijn onder het getal der opmerkingen, dienaangaande door den hoogleeraar HOEKSTRA (*Zedenleer* I bl. 344, 345) gemaakt. Onze heilige Schriften bevatten menige uitspraak die ondubbelzinnig getuigt, dat ten minste in het Christendom de overtuiging op hare plaats is volgens welke in het menschengeslacht — trouwens in verband met de erkenning zijner specifieke eenheid — eene zedelijke eenheid wordt aangenomen (*Matth.* 23 : 29—31, *Rom.* 5 : 12—19, 1 *Kor.* 15 : 21—22, *Hebr.* 11 : 40). Men moet òf den mensch sociale neigingen ontzeggen, òf erkennen dat de menschen met elkander ten nauwste verbonden zijn. In dit opzicht is er recht in de overwegingen, die volgelingen van SCHOPENHAUER geleid hebben tot wat zij den „Godsdienst van het medelijden" noemen.

Door velen is terecht opgemerkt dat in de idee der menschelijke solidariteit een mysterie schuilt. Het is hetzelfde mysterie, dat allen treft die zich met het vraagstuk der erfelijkheid bezig houden en dat ook zooveel moeite baart aan hen, die in de statistiek des zedelijken levens de aandacht vestigen op het feit, dat ook handelingen waaraan een zedelijk karakter moet worden toegekend zich op bepaalde tijden min of meer geregeld plegen te herhalen (A. VON OETTINGEN. *Die Moralstatistik. Inductiver Nachweis der Gesetzmässigkeit sittlicher Lebens-*

bewegung im Organismus der Menschheit, QUÉTELET. *Physique sociale*). Het is vrij wat gemakkelijker zich onverschillig af te wenden van christelijke geloofsovertuigingen waarin op het gebied van hamartiologie en soteriologie een organische samenhang der menschheid of der gemeente wordt ondersteld, dan de feiten te loochenen waarop die onderstelling gebouwd is, en de moeielijkheden waarmede men te worstelen heeft bij de wijsgeerige behandeling van zoo menig zedelijk feit in de geschiedenis der menschheid en onzer samenleving zijn wel geschikt om den apologeet der christelijke dogmatiek te overtuigen van zijn recht om het licht van zijn geloof te doen schijnen op dit donker gebied.

Ook hier moet intusschen bij het gebruik van beeldspraak, waaraan men zich niet onttrekken kan, voorzichtig gehandeld worden. De aard der gemeenschap die in de menschenwereld bestaat wordt gemeenlijk aangeduid door op het begrip *organisme* te wijzen, en bepaaldelijk hecht men — in navolging van wat de oudheid aangaande MENENIUS AGRIPPA verhaalt — waarde aan het beeld van een *lichaam* ter aanwijzing van het onderling verband der menschen. Lichtelijk wordt hier voorbijgezien, dat de individuen ten aanzien van het geheel waartoe zij behooren eene andere beteekenis hebben dan de deelen des lichaams. Het gaat niet aan van rechten te spreken, die de bijzondere deelen van het lichaam tegen het lichaam in zijn geheel zouden kunnen doen gelden. Zij hebben zelfs, afgescheiden van het lichaam, geene zelfstandige waarde. De gemeenschap der menschen daarentegen mag niet beschouwd worden als uitsluitend als zoodanig van wezenlijke waarde. Integendeel, zij heeft hieraan behoefte dat de individuen, waaruit zij gevormd wordt, elk op zich zelf beteekenis hebben. Zij zal te hooger te schatten zijn naarmate zij te rijker is in geestelijk-krachtige individuen. Dat men „Gode meer gehoorzaam moet zijn dan den menschen” (*Hand.* 5 : 29) is eene uitspraak waarmede de individu in rechtmatige fierheid zich plaatst ook tegenover de gemeenschap, als het zijn moet, en dat wèl in naam van God, voor wien alle menschelijke macht, in welke gemeenschap ook vertegenwoordigd, zich heeft te buigen, en geen „staat” of „kerk” is voorspoedig, als men zich ontdoet van personen die op eene hoogte van persoonlijke

kracht staan waarop zoodanige uitspraak met zedelijk recht wordt gedaan en gehandhaafd. De jammerlijke verwarring, die ook in het denken onzer tijdgenooten slechts al te dikwerf openbaar wordt, waar individualisme en socialisme met elkander kampen, heeft voor een goed deel haren grond in verkeerd inzicht eensdeels in de macht der gemeenschap, anderdeels in de persoonlijke beteekenis der individuen. Kan hier — zooals wij zagen — van een mysterie sprake zijn, het is omdat de beteekenis der gemeenschap tusschen de menschen onderling niet licht te hoog wordt geschat, terwijl anderzijds de individu geroepen is, juist in de gemeenschap waartoe hij behoort gevormd te worden tot eene zelfstandigheid, waarin de individualiteit haar hoogtepunt bereikt. De zedekunde is bij uitnemendheid in de gelegenheid om de diepte van het sociale vraagstuk te peilen, dat in den grond der zaak een zedelijk vraagstuk is.

4. **De vrucht der gemeenschap.** Het is geen wonder, dat zij volgens wier zienswijze, gevormd onder den invloed van een evolutionisme dat zich door volslagen naturalisme laat beheerschen, de mensch niet specifiek van het dier onderscheiden is, meenen te mogen aannemen dat geweten en plichtbesef — eigenlijk twee zijden van hetzelfde verschijnsel — hunne volledige verklaring vinden in het gemeenschapsleven, zoodat het zedelijke leven zelf, dat zich in deze merkwaardige verschijnselen kenmerkend openbaart, enkel als vrucht der gemeenschap te beschouwen zou zijn. Maar wèl mag het verwondering baren dat zij, die den mensch liefst niet van naturalistisch standpunt beschouwd en beoordeeld zien, van geweten of plichtbesef spreken als eerst in en door de gemeenschap ontstaan (Hoekstra. *Zedenleer* II bl. 133). Men moge al, met beroep op feiten, in de geschiedenis des zedelijken levens waar te nemen, met recht kunnen beweren dat geweten en plichtbesef zich ontwikkelen in het gemeenschapsleven, men dwaalt toch zeker, als men het „unus homo, nullus homo" ook te dezen aanzien zóó opvat alsof aard en aanleg geene beteekenis zouden hebben voor het zedelijk levensproces. Het is eene miskenning van de psychische eigenaardigheden van den mensch, als men den wil slechts dan wanneer hij op

anderen gericht is in goede en kwade richting laat optreden. Al zijn wij tot gemeenschapsleven geboren, wij zijn reeds als individuen met geestelijke eigenaardigheden bedeeld, die in de gemeenschap haar karakter openbaren en daarin het gebied aantreffen waarop zich dit karakter ontwikkelen kan. Zonder gelegenheid tot karaktervorming kan geen zedelijk leven tot ontwikkeling komen, maar een zedelijk *wezen* wordt verondersteld, waar aan zedelijk *leven* gedacht wordt.

Het zedelijk wezen wordt niet geboren in de gemeenschap met het daarin gegeven betrekkingsleven. Geboren wordt daarin, wat met zedelijk goed pleegt bedoeld te worden, als men in de zedekunde van „goederenleer" nevens „plichtenleer" en „deugdenleer" (zie § 7 onder 1) spreekt. Ongetwijfeld kan daarbij ook aan het subjectieve goed worden gedacht, voor zoover de mensch in het leven der gemeenschap gelegenheid vindt om die persoonlijke deugden te beoefenen aan wier betrachting altijd de vrede des gemoeds verbonden is, die zeker als een wezenlijk goed van de hoogste waarde te beschouwen is dewijl hij in mindere of meerdere mate deel heeft aan den „vrede Gods die alle verstand te boven gaat" (*Philipp.* 4 : 7). Maar meestal wordt bij gebruik van de benaming „goederenleer" aan objectieve goederen gedacht, terwijl het subjectieve goed dan geacht wordt in de „deugdenleer" ter spraak te komen. Uit de geschiedenis der zedelijkheid blijkt, dat van lieverlede in de menschelijke samenleving — inzonderheid onder den invloed des Christendoms — een en ander zedelijk goed is verworven dat als vrucht van het gemeenschapsleven is gerijpt. Men geniet van deze goederen in het familieleven, in het gezellig verkeer, in het staatsleven, in de kringen van kunst en wetenschap, in de godsdienstige gemeenschap en waar niet al. De gemeenschap heeft ook wel eens gekweekt wat moeielijk als vrucht van echte zedelijkheid kan gelden, en de godsdienstige mensch met name zal ook hier aanleiding genoeg vinden om in zijne gemeenschap met God het middel te zoeken om op zijn hoede te zijn tegenover de gevaren der openbare meening, maar zonder twijfel is toch groote beteekenis toe te kennen aan zeden en gewoonten waarin zich eene voortgaande ontwikkeling van het zedelijke leven afspiegelt. In den idee-

ëelen toestand, op welks verwerkelijking de Christen hoopt, zal de volmaaktheid der individuen samenvallen met de volmaking van het geheel. Voor het tegenwoordige, waarin wij verre zijn van de volmaaktheid, zoowel individueel als sociaal, moeten wij ons geroepen gevoelen niet te berusten in de middelmaat, welke het algemeen zedelijk bewustzijn kenmerkt, maar elk voor zich moet naar de volmaaktheid jagen om ook het algemeene peil te verhoogen, terwijl overigens niet enkel de laagst-ontwikkelde in de gelegenheid is zijn voordeel te doen met de algemeene vruchten van zedelijkheid, in de gemeenschap gekweekt. De beschavingsgeschiedenis heeft ongetwijfeld zedelijke waarde.

HOOFDSTUK II.

HET ZEDELIJKE LEVEN VAN DEN MENSCH.

§ 11.

Het zedelijke leven op zich zelf beschouwd.

Het zedelijk subject wordt gekenmerkt door de zelfbepaling, die als zedelijk verschijnsel niet anders kan gedacht worden dan in verband met eene bepaalde hoogte van verstands- en gemoedsleven. Ongetwijfeld heeft men ook hier met iets betrekkelijks te doen, en het gebied der vrijheid wordt hier betreden, al is daarbij aan willekeur niet te denken en al is in het algemeen de strijdvraag, die deterministen en indeterministen verdeeld houdt, hier niet op hare plaats.

Het zedelijke leven dat zich zelf bepaalt wordt geleid door plichtbesef, waaraan bedoelde zelfbepaling volstrekt gebonden is, voor zoover zij een zedelijk karakter draagt. Zóó vertoont zich in het zedelijke leven de gebondenheid, die trouwens aan alle historisch leven eigen is krachtens de continuïteit die daarin heerscht, ook blijkens de eenheid van doel die hierbij moet worden ondersteld. Bij verandering van den algemeenen zedelijken toestand des menschen wordt het doel gewijzigd en dienovereenkomstig de wet van het zedelijke leven anders gesteld, maar op gegeven standpunt is zoowel in het een als het ander eene vastheid te erkennen,

die ook bij de zelfbepaling zelve de maat der vrijheid bepaalt. Is er alzoo in de zedelijke persoonlijkheid niet weinig dat aan eenheid en gebondenheid doet denken, daarmede is niet beslist dat hier geen plaats voor verscheidenheid zijn zoude. Inderdaad moet hier velerlei verschil worden erkend, waarmede niet altijd behoorlijk rekening gehouden wordt, terwijl somtijds de beteekenis ervan schromelijk overdreven wordt of ook in onjuisten zin wordt verklaard. In aanmerking komt hier allereerst het geslachtsverschil, omtrent welks beteekenis bijzonder op sociaal gebied verschillend gedacht wordt. De hoogste behoedzaamheid in het oordeel is te dezen aanzien, ook wat het zedelijke leven aangaat, aan te bevelen. Ook ten opzichte van het temperaments-verschil zij men voorzichtig, en niet minder waar het geldt de onderscheiding van ras en nationaliteit. De specifieke eenheid van het menschelijke geslacht worde in zijne verscheidenheid, ook op zedelijk gebied, niet miskend.

Het zedelijke leven begint in werkelijkheid, waar de individu tot zelfbepaling komt, al is de mensch in normalen toestand van de geboorte af tot zedelijk leven geroepen. De ondervinding leert met voldoende zekerheid, dat het zeer moeielijk is de grens aan te wijzen waar de zedelijke zelfbepaling een aanvang neemt. Het zedelijk leven vangt slechts éénmaal aan. Wel kan een nieuwe toestand in den zedelijken mensch geboren worden bij eene innerlijke vernieuwing welke hij ondergaat, maar men maakt zich schuldig aan miskenning van het onderscheid tusschen zedelijkheid *formeel* en *materieel* bedoeld, als men het zedelijke leven laat aanvangen met wat in de taal der christelijke dogmatiek

als wedergeboorte wordt aangeduid. Bij de waardeering van de hier bedoelde vernieuwing des gemoeds moet gedacht worden aan de verdervende macht, door de zonde in 's menschen zedelijk leven uitgeoefend, waartegen God in de wedergeboorte, naar christelijke voorstelling, verlossend optreedt, zonder intusschen de continuïteit van het zedelijke leven te verbreken. Slechts zij men voorzichtig met de toepassing van de idee van natuurlijke wetten en werkingen op het gebied der christelijke geloofsovertuigingen. Lichtelijk wordt het Christendom in zijne zuiverheid aangetast, als men het onderscheid tusschen natuurlijk en geestelijk leven veronachtzaamt bij zijn apologetisch streven.

De ontwikkeling van het zedelijke leven moet worden voorgesteld naar den eisch van het karakter des geestelijken levens in zijne onderscheiding van het natuurleven. In het Christendom heeft men de schoonste gelegenheid om het zedelijk proces te leeren kennen in de eigenaardigheden zijner ontwikkeling. De krachten, die hier optreden ter vorming van echt-zedelijk karakter, zijn hoogst merkwaardig. Men vergete niet dat de heiligmaking waarvan hier spraak is van progressieven aard is, en geen op zich zelf eerbiedwaardige dogmatische overtuiging mag ons verhinderen in haar een historisch proces te zien, waarvan het eindpunt ligt in de zedelijke volmaaktheid waartoe de Christen zich geroepen gevoelt. Wie aan den eisch van historisch leven op zedelijk gebied in eenig opzicht te kort doet bereidt schade aan het zedelijke leven zelf, en dogmatische juistheid wordt alzoo ook hier niet slechts door intellectueelen maar ook door zedelijken ernst dringend aanbevolen.

1. **De voorwaarde van het zedelijke leven.** Indien gevraagd wordt, aan welke voorwaarden de ontwikkeling van het zedelijke leven gebonden is, dan moet ongetwijfeld op den eisch van het gemeenschapsleven (zie § 10) nadrukkelijk gewezen worden. Maar als volstrekte voorwaarde van het zedelijke leven zelf kan enkel de eisch gelden dat de mogelijkheid van zelfbepaling aanwezig zij. Wordt de mensch als zedelijk subject erkend, daarmede is dan zelfbepaling hem toegekend. Het gebied van den wil, waarop de zelfbepaling hare plaats vindt, moet als zelfstandig beschouwd worden, ook al wordt geenszins voorbijgezien, dat verstands- en gemoedsleven beiden zekere mate van ontwikkeling moeten hebben bereikt, eer er spraak kan zijn van eene zelfbepaling die een zedelijk karakter draagt. In de phaenomenologie des zedelijken levens kan de behandeling van het vraagstuk der vrijheid niet worden opgenomen, maar wèl moet hier op het merkwaardig verschijnsel der zelfbepaling gewezen worden, als waarin zich ook het onderscheid tusschen mensch en dier in het algemeen openbaart. Door PAULSEN (*System der Ethik*) wordt bedoelde zelfbepaling als de „psychologische" wilsvrijheid aangeduid tegenover de „metaphysische vrijheid". Daargelaten de juistheid van zulk eene onderscheiding, zeker is dat de strijd tusschen deterministische en indeterministische beschouwingen over de laatste, niet over de eerste loopt. De zelfbepaling bestaat hierin, dat de mensch „agit" en niet „agitur", en wordt terecht tegenwoordig door velen geklaagd over de verslapping der zedelijke wilskracht, het is ook dewijl er — om met RAOUL ALLIER (*Les défaillances de la volonté au temps présent* 1891 p. 8) te spreken — onder de „paralytiques de la volonté" zoovelen zijn die op onvoldoende wijze tot zelfstandig handelen worden geprikkeld. Bij hoog-ontwikkelde dieren wordt soms een of ander gevonden dat aan zelfbepaling doet denken, maar de normale mensch is zonder zelfbepaling niet denkbaar, tenzij dan dwang van buiten hem bindt. Trouwens, er zijn ook in de vrijheid der zelfbepaling zeer onderscheiden graden bij den mensch zelven. Het is niet hetzelfde, of men blijft in het huis waarin men zich bevindt, dewijl men vooralsnog geen lust heeft zich daaruit te verwijderen, dan wel dewijl

men weet zich in gevaar te zullen bevinden als men zich naar buiten begeeft.

Hoe intusschen ook te oordeelen zij èn in de psychologie èn in de metaphysica des zedelijken levens over de vraag der vrijheid — uit anthropologisch of theologisch oogpunt — het gebied der zedelijkheid op zich zelve doet denken aan het tegendeel van noodwendigheid, om het even of daarbij van physische of van logische noodzakelijkheid spraak is (FR. NITZSCH. *Zum Begriffe des Ethischen.* Jahrb. für Prot. Theol. XVI 1890 S. 473—483). Daarbij wordt echter geenszins ontkend, dat de zedekundige wetenschap ook met het begrip der noodwendigheid te rekenen heeft. Aan willekeur kan in geen geval in de wetenschappelijke behandeling van het zedelijke leven plaats worden ingeruimd. Ook van de zelfbepaling in het handelen, waarin zich de wil uit, geldt: „operari sequiter esse" (*Matth.* 7 : 16—18, 12 : 33). Ieder handelt, zoo als hij is, en wat hij is, is hij geworden in een innerlijk proces, dat ook zijne beteekenis behoudt, al wordt door wat in het Christendom wedergeboorte heet, een nieuwe zedelijke toestand geboren. Eene zedelijke handeling, waarbij niet als bij eene handeling die tot het gebied van het recht behoort uitsluitend wordt gedacht aan wat gevolgen heeft of hebben kan buiten het handelend subject zelf gelegen, heeft in de hoogste mate haren grond en hare kracht in de zelfbepaling, welke altijd eene zekere mate van vrijheid onderstelt. Het zedelijke leven vindt hierin zijn noodwendige voorwaarde.

2. **De aard van het zedelijke leven.** In 1886 werd door mij over dit onderwerp gehandeld in de bespreking van: *Begrip en methode van de zedekunde, beschouwd als deel der wijsgeerige Theologie* bl. 37 vv. (in: *Nieuwe bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en wijsbegeerte* V bl. 61 vv.). Moet de zelfbepaling als voorwaarde van het zedelijke leven worden erkend en wordt de zedelijke handeling daarmede buiten het gebied der noodwendigheid gesteld, toch meene men niet dat het karakter van willekeur aan het zedelijke leven eigen is. Reeds hierdoor wordt dit uitgesloten, dat bedoelde zelfbepaling door plichtbesef moet worden geleid. Juist door de gebondenheid aan het plichtbesef wordt aan de zelfbepaling een zedelijk karakter gegeven. De vraag omtrent

den grond van het plichtbesef leidt ons op het terrein der metaphysica, maar reeds hier moet worden opgemerkt, dat de ervaring ons leert dat plicht en plichtbesef ons doen denken aan eene dwingende macht. Mocht iemand wijzen op de logica, als waarin de mensch ook zijne zelfbepaling openbaart krachtens den waarheidszin die hem drijft, ten blijke dat de zelfbepaling wel als zedelijk kan worden beschouwd buiten de gebondenheid van het plichtbesef, men bedenke, dat ook wie van waarheidszin spreekt niet kan nalaten aan eene zedelijke eigenaardigheid van den mensch te denken (Prof. VAN BELL. *De samenhang van logica en ethiek* 1878).

Maar al ware het anders met deze zelfbepaling gesteld, men spreekt niet van zedelijk leven, dan waar eene continuïteit in het zedelijke handelen wordt aangenomen, die op zich zelve eene gebondenheid onderstelt. Men kan bij het leven van den mensch als zedelijk wezen niet anders dan aan historisch leven denken. Wie dit karakter aan het zedelijke leven ontzegt of ook dezen eisch bij het zedelijk oordeel over het hoofd ziet, is buiten staat de echte moraliteit, die iets anders is dan enkel legaliteit, te onderscheiden. Men is — naar PAULUS' woord — dienstknecht desgenen wien men gehoorzaamt „òf der zonde tot den dood òf der gehoorzaamheid tot gerechtigheid" (*Rom.* 6 : 16). Bovendien er is niet slechts continuïteit, maar ook eenheid van doel in het zedelijke leven. Uit den aard der zaak kan bij gewijzigd inzicht het doel geheel verschillend worden opgevat, maar altijd zal men zich, waar van zedelijk leven gesproken kan worden, een ideaal voorstellen, dat de norm bepaalt waarnaar men zich gedraagt. Vastheid van norm moet in elk geval worden ondersteld, hoeveel verscheidenheid daarin ook mogelijk zij, en reeds daardoor wordt de maat der vrijheid beheerscht die aan de zelfbepaling toekomt.

Wie acht geeft op de onvastheid waarmede de zedekunde te worstelen heeft ook in de hedendaagsche beweging op dit gebied, heeft eene schoone gelegenheid om de uitnemendheid van het Christelijk geloof te roemen, dat eenerzijds sterken nadruk legt op het individueel-vrije karakter der zedelijke persoonlijkheid, maar anderzijds de gebondenheid op den voor-

grond stelt aan den wil van God, waarvan het geweten getuigt, overeenkomstig de voorstelling welke men heeft aangaande den inhoud der zedewet, zooals deze belichaamd is in Christus als het ideaal der deugd.

Beschrijft men den aard van het zedelijk leven, men heeft dan te doen met een feit, dat in zich zelf altijd één en ident is en door vaste grenzen bepaald. Maar daarmede is niet gezegd dat het zich bij allen op dezelfde wijze openbaart. Er is eene verscheidenheid waarmede ook hier moet gerekend worden. Op menig onderscheid moet hier gelet worden. Wie het zedelijke leven in kaart wil brengen, heeft met grootere moeielijkheden te worstelen dan wie den weg teekent van stormen of krankheden (Opzoomer. *Losse bladen* I bl. 177 vv.). De zedeleer der Roomsch-Katholieke kerk (Dorner. *System der Sittenlehre* S. 129 u. s. w.) heeft — behoudens de onderscheiding tusschen „klerus" en „leeken" — met de individueele verscheidenheid der menschen weinig gerekend. De zedeleer der Protestanten heeft wel meer oog voor de individualiteit, maar kan toch niet gezegd worden daaraan volledig recht te doen wedervaren. Misschien mag men met Dorner aan Leibniz, in verband met zijne monadologie, er de eer van geven, dat van lieverlede het individueele in de geestelijke wetenschap beter tot zijn recht kwam. Wordt bedoelde verscheidenheid beschouwd als louter passief te verklaren, namelijk als ontstaan onder den invloed van plaats en tijd en omgeving, dan wordt natuurlijk — wat niet aannemelijk is — haar karakter in zijne oorspronkelijkheid miskend. Even weinig verdient het aanbeveling hier te denken aan kwantitatief, in plaats van aan kwalitatief verschil, zoodat eigenlijk alleen aan onderscheiden maat van zedelijke eigenaardigheden, al of niet in onderlinge menging, gedacht zou moeten worden. De voorstelling volgens welke de verscheidenheid te beschouwen is als enkel voortvloeiende uit het physisch organisme staat natuurlijk in verband met algemeen anthropologisch inzicht.

De verscheidenheid, in het geslachtsverschil begrepen, trekt tegenwoordig bijzonder de aandacht, onder den invloed van overwegingen, door sociale vraagstukken in het leven geroepen. Dat de soort, ook wat den mensch aangaat, in geslachts-tweeheid zich openbaart, is van ouds —

soms met zonderling beroep op uitspraken, ook onzer heilige Schriften — meermalen als oorspronkelijk feit ontkend. Men doet zeker wèl, als men de „aequivalentie" van man en vrouw in geen geval zóó opvat, dat men de evenzeer psychisch als physisch te erkennen verscheidenheid tusschen beiden verwaarloost, en men make zich ook de zaak niet te gemakkelijk door — om op ons gebied te blijven — te meenen, dat de vrouw meer op Godsdienst, de man meer op zedelijkheid zou zijn aangelegd, tenzij dan, dat daarmede enkel bedoeld wordt, de beteekenis der zedelijkheid meer dan die van den Godsdienst op het gebied der *daad* te zoeken. Men wachte zich voor de meening, dat norm en ideaal der zedelijkheid voor man en vrouw zouden verschillen. Zij betreffen den *mensch* als zoodanig, afgezien van de onderscheiding van man en vrouw, maar men dwaalt zeker niet, als men, waar het de zelfbepaling geldt, in de beweegredenen van het plichtbesef een met het psychisch verschil tusschen het leven van man en vrouw verband houdend onderscheid tusschen beiden laat gelden.

De onderscheiding der „temperamenten", waarop met recht gelet wordt ook in de zedekunde (ROTHE. *Theol. Ethik* I S. 128 u. s. w.), al verheft zich het zedelijk karakter boven dat der natuur met haar temperamentsverschil, is wel min of meer met het geslachtsverschil te verbinden (*Matth.* 8 : 19—22, *Luk.* 9 : 57—62, 11 : 27—28) maar moet toch afzonderlijk worden beschouwd. Op naturalistisch standpunt kan men meenen, dat de mensch ook in zijn zedelijk leven volstrekt bepaald wordt door wat als physische grond van het bijzonder temperament te beschouwen is. De zedekunde heeft ook op de psychische factoren te letten die hierbij in aanmerking komen, en te waken tegen het uitwisschen van de grens tusschen vrijheid en noodwendigheid. Echte zedelijkheid ontwikkelt zich ongetwijfeld op den grondslag van alle temperamenten, maar het ideaal der deugd is zeker niet bereikt, waar het temperament zelf gunstig is voor bepaalde deugden, of ook ongunstig voor bepaalde ondeugden. Bij elk temperament is plaats voor bijzondere deugden en ondeugden. Overwinning van alle eenzijdigheid is het ideaal der karaktervorming. Waar deze overwinning plaats grijpt, valt geen bijzonder karakter meer te onderscheiden.

Ook in het verschil van ras en nationaliteit is wel eens met meer of minder recht temperamentsverschil aangewezen. Hoe meer men overtuigd is van de specifieke eenheid van het menschelijke geslacht, des te minder waarde zal men hechten aan de beschouwingen van hen, die in het vraagstuk der deugd — zooals het reeds heette — eene ethno- of geographische kwestie meenen te mogen zien. De zelfstandigheid van het zedelijke leven moet worden erkend en die erkenning mag geene schade lijden bij de opmerking dat historische toestanden en eigenaardigheden van stammen of volksfamiliën beteekenis hebben ook voor het zedelijke leven.

3. **De aanvang van het zedelijke leven.** Bedoelt men met de vraag naar den aanvang des zedelijken levens te wijzen op het punt waar 's menschen zedelijk wezen een aanvang neemt, men moet dan verwezen worden naar 's menschen verschijning op het tooneel dezer wereld. Maar wordt het zedelijke leven beschouwd in het licht der voorwaarden waaraan het in zijne verwerkelijking historisch gebonden is, men moet dan, als men op zijn aanvang gelet wil hebben, denken aan het tijdstip waarop in ernst aan plicht en recht van zelfbepaling te denken is. Aan eenig bepaald tijdstip in het menschenleven in het algemeen is zeker deze zelfbepaling niet gebonden, maar wel moet worden erkend, dat zij eene bepaalde hoogte van verstandelijke ontwikkeling zoowel als eene bepaalde diepte van gemoedsleven onderstelt. De moeielijkheid, die op dit punt den strafrechter menigmaal in den weg treedt, heeft haren grond in een psychologisch vraagstuk, dat aan de wetenschappelijke analyse maar al te dikwerf ontsnapt. De zedekunde is geroepen, in de praktijk tot de hoogste voorzichtigheid te manen, dewijl het zedelijk gevoel door eene vergissing te dezen aanzien op bedenkelijke wijze kan worden gekwetst, zoowel waar de dwaling in het voordeel, als waar zij in het nadeel is van een bepaald persoon. Intusschen moet hierbij worden opgemerkt — ter voorkoming van een misverstand, dat vooral bij de beoefenaars der christelijke zedeleer dikwerf voorkomt — dat hier gedacht wordt aan den aanvang des zedelijken levens in *formeelen* zin. Nieuwe beginselen kunnen de werkzaamheid der zelfbepaling wijzigen

en mitsdien eenen nieuwen zedelijken toestand in het leven roepen, maar daarin is dan niet de aanvang van het zedelijke leven, *formeel* bedoeld, betrokken. Het zedelijke leven kan slechts eenmaal aanvangen; intusschen kan de mensch wel in zijn zedelijk leven eene geheele vernieuwing ondergaan. Men dwaalt dus, als men van de wedergeboorte spreekt, op Christelijk standpunt, als van den aanvang des zedelijken levens. Spreekt men zóó, dan wordt daarbij aan het zedelijke in eene bepaalde kwalificatie, dus in materiëelen zin, gedacht. Het zedelijke leven is krachtens zijne continuïteit één proces. De wedergeboorte verbreekt geenszins die continuïteit (*Rom.* 7 : 15—26), maar de gewijzigde toestand van het zedelijk subject brengt natuurlijk eene wijziging zoowel in den gang als in de uitkomst van het proces. Volgens de Christelijke geloofsovertuiging is in het proces van het zedelijke leven door de zonde stoornis gebracht en is het de taak der Christelijke dogmatiek het begrip der wedergeboorte in verband met de hamartiologie zoowel als met de objectieve en subjectieve soteriologie te ontvouwen en toe te lichten. De zedekunde kan het hare doen om eene magische opvatting van de wedergeboorte te bestrijden, maar zoeke haar heil niet in de meening dat de wedergeboorte als natuurlijke ontwikkeling te beschouwen is. Inwerking van buiten behoeft niet te worden uitgesloten, waar de continuïteit van het zedelijke leven in het proces der zedelijkheid wordt erkend. Men kan intusschen geene bevredigende verklaring geven van het zedelijke leven, zooals de Christelijke Theologie dit leven beschouwt in zijnen aard en zijne geschiedenis, met toepassing van de biogenetische of eenige andere natuurwet, als men zich niet bepaalt tot aanwijzing van eenvoudige analogie tusschen het gebied van natuur en geest. Zelfs uitnemend bedoelde pogingen als die van HENRY DRUMMOND (*Natural law in the spiritual world* 16. Ed. 1885), aangewend tot verdediging van het Christendom, moesten haar doel noodwendig missen, voor zoover Christelijke geloofsovertuigingen daarbij onder het gezichtspunt der werking van natuurwetten gebracht werden (Dr. H. G. KLEIJN. *Natuurwetten in de geestelijke wereld* in: Theol. Studiën V bl. 457—481). Wie over het ἄνωθεν γεννηθῆναι (*Joh.* 3) handelt overeenkomstig genetische beschouwingen,

ontleend aan het gebied der natuur, loopt gevaar het verschil tusschen natuur en geest voorbij te zien, en onjuiste voorstellingen betreffende den aanvang des geestelijken levens kunnen niet anders dan heilloos werken op de voorstelling betreffende den groei van dit leven. De Christelijke dogmatiek was menigmaal in de gelegenheid ook op dit punt wijsheid te leeren uit noodlottige dwalingen, waarin ook de wijsbegeerte van het zedelijke leven betrokken was. De wording zoowel als de wasdom van alle leven is een mysterie, maar er is onderscheid tusschen wat te dezen aanzien op het gebied der natuur en op dat van den geest te zien is. De passiviteit van den zedelijk-geestelijken mensch is altijd met eene activiteit verbonden, waarvan wel ook overigens in het leven der dieren iets te ontdekken is, maar die ten minste op het gebied van lagere organismen te vergeefs wordt gezocht. Op zedelijk terrein moet inzonderheid worden gewaakt tegen miskenning van de waarde der persoonlijke werkzaamheid.

4. **Het proces van het zedelijke leven.** Wordt behoorlijk onderscheid gemaakt tusschen *natuur* en *geest*, dan zal ook de ontwikkeling des zedelijken levens, al bestaat er analogie tusschen haar en die des natuurlijken levens, niet worden beschouwd als gelijk aan die welke op het gebied der natuur wordt waargenomen. De ontwikkeling van het zedelijke leven moet worden beschouwd in het licht van haren eigen aard. In het zedelijke leven moet door vrije zelfbepaling, overeenkomstig eene vaste norm, krachtens plichtbesef, naar de bereiking van het hoogste goed worden gestreefd. Van ontwikkeling kan hier gesproken worden, wanneer bedoelde zelfbepaling strenger karakter aanneemt en zich krachtiger openbaart, de subjectieve overtuiging aangaande de geldigheid van bedoelde norm te vaster wordt, het plichtbesef in te zuiverder vorm zich doet gelden en ten aanzien van het hoogste goed juister voorstelling gekweekt wordt. Wat in de Christelijke levensbeschouwing als „zonde" veroordeeld wordt, bestaat juist in feiten die in dit proces belemmerend werken. De kracht der zelfbepaling wordt verzwakt door de ontzenuwing van den individu, die niet achterwege kan blijven, waar zedelijk bederf zich in hem openbaart. De grenslijn tusschen goed en slecht verflauwt

noodwendig, als booze begeerten de overhand verkrijgen. Het plichtbesef spreekt te zwakker, naarmate de zedelijke ernst minder wordt, en de hoogte van het ideaal daalt met die van den algemeenen zedelijken staat van den mensch. Tegenover de zonde en het zedelijk bederf, daardoor gewerkt, stelt het Christelijk geloof de geestelijke krachten, waarmede het Christendom in de wereld optrad. In het gemeenschapsleven met God, waartoe Christus zijne volgelingen leidt, wordt de innerlijke kracht gestaald. In de levensvernieuwing, die de Christen ondergaat, blijkt van den aanvang af, dat het oog is gescherpt voor de onderscheiding tusschen het goede en het booze. Door het geloof, dat ons met Christus één maakt, ontwaakt het besef dat wij aan de navolging van zijn voorbeeld gebonden zijn, en tevens rijst daardoor ons ideaal tot de hoogte van het zijne (2 *Kor.* 6 : 14—7 : 1).

Wil men het proces des zedelijken levens in zijnen rechten aard leeren kennen met de krachten die zich daarin werkzaam betoonen, men heeft daartoe gelegenheid, als men de leer der heiligmaking — zooals het heet in de Christelijke levensleer — onderzoekt. Nergens meer dan hier raken elkander de dogmatiek en de ethiek, dewijl ook nergens duidelijker dan hier blijkt dat godsdienstig en zedelijk leven met elkander nauw verband houden. De „heiligmaking" is inderdaad een proces van zedelijk leven, dat zijn voltooiing zoekt in wezenlijke reinheid. Men heeft wel reden om aan de „rechtvaardiging" het karakter van het *volstrekte* toe te kennen met het oog op uitspraken onzer heilige Schriften, maar wachte zich er wel voor in de „heiligmaking" het begrip van het *betrekkelijke* ter zijde te stellen. Het is eene zonderlinge „nieuwe" reformatie, die de reformatie der 16de eeuw meent aan te vullen, door de „heiligmaking" van haar historisch karakter te ontdoen. Het woord „heiligmaking" — waarbij men lette op het onderscheiden gebruik van ἁγιωσύνη en ἁγιασμὸς in het N. T. als in *Rom.* 1 : 4, 2 *Kor.* 7 : 1, *Rom.* 6 : 19, 22, 1 *Tim.* 2 : 15, *Hebr.* 12 : 14, 1 *Petr.* 1 : 2, 1 *Thess.* 4 : 3, 2 *Thess.* 2 : 13 — moet ons niet op een dwaalspoor leiden. Het Oud-Testamentische begrip *heiligheid* — wat het woord ook oorspronkelijk beteekene — ontving in elk geval van lieverlede eene zedelijke beteekenis, al blijkt uit 1 *Kor.* 1 : 30

dat het ook in het N. T. niet geheel mag worden ter zijde gesteld (ERNST ISSEL. *Der Begriff der Heiligkeit im N. T.* 1887 S. 75). Eene vermaning als b.v. *Hebr.* 12 : 14 te vinden is, kan wel niet anders worden verstaan, dan in dezen zin, dat aangedrongen wordt op eenen wandel, waarin alle kracht wordt ingespannen om het zedelijk einddoel des Christelijken levens te bereiken en der volmaaktheid deelachtig te worden. Ook wie geneigd is, het actieve element hier in verband met Christologische opvattingen op den achtergrond te dringen, zal toch moeielijk kunnen ontkennen dat b.v. in *Rom.* 6 : 19 de toestand van het „geheiligd zijn" als resultaat van den zedelijken wandel beschouwd wordt. Uit het „in Christus geheiligd zijn" moet intusschen de eisch worden afgeleid, om de „heiligmaking" na te jagen. Het dogme van het „geheiligd zijn in Christus" mag, evenmin als dit geschiedt in het N. T., in de zedekunde den eisch te niet doen, dat de wedergeborene in ernstigen strijd zich benaarstige om der reinheid deelachtig te worden. De voorwaarde van alle historisch leven wordt ook in het leven der zedelijkheid niet straffeloos geschonden.

---

§ 12.

Het zedelijke leven in verband met andere levensuitingen van den mensch.

Komt in het *zedelijke* leven 's menschen redelijk-geestelijke ontwikkeling tot hoogen bloei, men mag niet vergeten dat de mensch ook op ander gebied belangrijke levensverschijnselen openbaart. Om verschillende redenen is het wel noodig, dat ook tegenwoordig op de *zinnelijke* zijde van 's menschen leven ernstig worde gelet. Tegenover jammerlijke miskenning van de beteekenis onzer zedelijke roeping staat nog altijd bij sommigen gevaarlijke geringschatting van de macht der zinnelijkheid. De heerschappij der zinnelijke driften moet worden bestreden met geestelijke wapenen. Wordt zij enkel teruggedrongen, zonder waarlijk overwonnen te zijn, men heeft reden te vreezen, dat zij zich tracht te herstellen en dat met te meer kracht naarmate zij voor te krachtiger uiterlijken dwang moest wijken. De meening, dat de zonde in onze zinnelijke natuur op zich zelve zou schuilen, moet als dwaling worden beschouwd. De zonde heeft haren grond in het geheel van ons wezen, en het hangt van de beginselen af die ons persoonlijk leven beheerschen, of het „vleesch" tegenover den „geest" machtig zal zijn. De zedeleer van het Christendom wijst met recht op de „wedergeboorte" als het

feit, waardoor de juiste verhouding tusschen onze zedelijke en onze zinnelijke natuur wordt bepaald.

Dat ook de *aesthetische* ontwikkeling hooge waarde heeft voor het menschelijke leven, moet zonder aarzeling worden erkend. De indrukken van het schoone plegen krachtig te zijn, ook in kringen, waar overigens de algemeene geestestoestand op betrekkelijk lager peil bleef. De zedekunde houde hiermede rekening met te meer ernst, dewijl zeker niet altijd het schoone en het goede samenvallen in de werkelijkheid dezer wereld. Ook moet in aanmerking worden genomen, dat de taak der kunst op zich zelve niet daarin gezocht kan worden dat zij het zedelijke leven zou verheffen of reinigen. Er is verscheidenheid van ideaal, al zal de mensch, die de eischen der zedelijkheid in strengen zin laat gelden, het hoogste niet zoeken waar het schoone zich niet om het goede bekommert. De aesthetische zin leidt tot bijzondere gevaren voor de zedelijke reinheid, ten minste naar de opvatting hiervan in de kringen waarin het Christelijk ideaal wordt gehuldigd. Hoe men ook oordeele over de houding welke in gegeven omstandigheden tegenover de kunst moet worden aangenomen, de zedekunde heeft in elk geval ook op de verhouding tusschen zedelijk en aesthetisch leven te letten.

Maar de algemeene geestes-ontwikkeling is niet tot aesthetisch gebied beperkt. Het *intellectueele* leven in het algemeen heeft ook zedelijke waarde. Ook de zucht om te weten behoort in den mensch tot de verschijnselen van zijn redelijkgeestelijk leven, waarbij de zelfbepaling, die naar persoonlijke zelfverwezenlijking streeft, werkzaam optreedt, en de waarheidszin, die zich hierbij openbaart, staat met de zede-

lijke waarheidsliefde in nauw verband. Men zou de zedelijke beteekenis der beschaving moeten loochenen, wilde men aan de intellectueele ontwikkeling zedelijke beteekenis ontzeggen. Intusschen meene men niet, dat het onderwijs op zich zelf zedelijke vruchten draagt, tenzij dan dat daarbij tevens aan opvoeding gedacht worde. Het intellectueele leven heeft zijne eigene behoeften, waaraan voldaan kan worden ook zonder dat zedelijke eischen worden in rekening gebracht. Ook moet men het oog niet sluiten voor de gevaren, welke aan de beoefening zelve van de wetenschap kunnen verbonden zijn. Heeft men soms gedwaald, door aan de wetenschap te wijten wat ten laste van wetenschappelijke personen moest gebracht worden, men ontkenne niet dat ook zedelijke fouten kunnen worden gekweekt in den arbeid der wetenschap.

Vooral is het de verhouding tusschen *zedelijk* en *godsdienstig* leven waarop, ook in den tegenwoordigen tijd, veler oog gevestigd is. Godsdienst en zedelijkheid beiden kunnen schade lijden, als zij òf vereenzelvigd òf scherp gescheiden worden, en gemakkelijk is het niet, de juiste verhouding tusschen beiden nauwkeurig aan te wijzen. De opvatting van het zedelijke leven wordt beheerscht door de houding welke men ten opzichte van den Godsdienst aanneemt. Overtuigingen, die positief of negatief met het geloof samenhangen, zijn wel eens van overwegend gewicht, ook waar men meent op den bodem van wetenschappelijke hypothesen te staan. De vraag, hoe men over den Godsdienst denkt, heeft beteekenis ook voor de onderlinge waardeering van individueele en sociale ethiek. Wie de zelfstandigheid van het zedelijke leven gehandhaafd wil zien, behoeft voor verbinding van

zedelijkheid en Godsdienst niet te vreezen, indien slechts juiste voorstellingen worden gekweekt omtrent zedelijke en godsdienstige feiten. Misverstand ten aanzien van onze bewustzijnsverschijnselen was menigmaal de oorzaak van min juiste beschouwingen omtrent het verband van godsdienstig en zedelijk leven. Gelijk de Godsdienst met recht te hooger geschat wordt, naarmate hij te inniger met eischen van zedelijk leven samenstemt, zoo zal ook het zedelijke leven slechts kunnen winnen in betrouwbare waarde, als het den band met den Godsdienst in eere houdt en in versterking van godsdienstig leven heil en steun zoekt.

1. **Het zedelijke leven en het zinnelijke leven.** Spreken wij hier van zinnelijk en zedelijk leven, wij denken (zie § 9 onder 3) aan eene *neven*stelling — niet aan eene *tegen*stelling — en hebben het oog op de vraag, in welke verhouding de eischen onzer zinnelijke natuur tegenover die des zedelijken levens te stellen zijn. In de geschiedenis der zedelijkheid is het dikwerf genoeg gebleken, dat het zedelijk proces ernstig wordt bedreigd, als de kracht der zinnelijkheid lichtvaardig wordt onderschat. Maar even duidelijk is, dat menigeen, ook tegenwoordig, voor de behoeften van het zinnelijke leven eene waardeering eischt waarmede de zedelijke zin geen vrede kan hebben. Bepaaldelijk op sexueel gebied zijn wel eens meeningen uitgesproken, waarbij ten eenenmale werd voorbijgezien, dat ten minste zij die niet in het grofste materialisme verzonken zijn zich ernstig gekwetst moeten gevoelen door beschouwingen, waarbij de onderstelling op den voorgrond staat, dat het dierlijk-zinnelijke ook bij den mensch zijne heerschappij vrij mag doen gelden. Wordt de mensch als redelijk-zedelijk wezen beschouwd, dan is daarmede terstond beslist, dat de eischen der zinnelijke natuur niet onbelemmerd met dwingende kracht mogen optreden. In de verschijnselen van het zedelijke leven wordt juist openbaar, dat de zinnelijke natuur niet meer onbeperkt heerscht, en wij mogen ons gelukkig rekenen, dat

in den jongsten tijd ook ten onzent in steeds ruimeren kring — naar wij meenen — de overtuiging doordringt, dat ook de zedekundige een woord heeft meê te spreken, waar het menigmaal den schijn had, alsof eenig anthropologisch vraagstuk van individueelen of socialen aard, van groote beteekenis voor het maatschappelijke leven, aan de beslissing van materialistische beoefenaars der natuurwetenschap was overgelaten. Het komt intusschen aan op de waarde en de kracht der gezindheid, waardoor en waarmede de behoeften der zinnelijke natuur worden gewraakt en bestreden. Gelijk JEZUS' discipelen hunnen Meester niet begrepen met zijn: „ik heb eene spijs om te eten, die gij niet weet" (*Joh.* 4 : 32) zoo begrijpt ook de zinnelijke mensch als zoodanig niet, dat in den mensch krachten kunnen werken waarvoor de macht der zinnelijkheid wijken moet. Er zijn krachten, die in wettigen strijd overwonnen worden, ook in het innerlijke leven. Voor geestelijk leven en zijne eischen kan zinnelijk leven met zijne behoeften op den achtergrond treden. Geschiedt dit langs wettigen weg, in innerlijken levensstrijd, krachtens hooger beginsel, dan is geen gevaar te duchten, doch zijn veeleer de schoonste vruchten van geestesleven te aanschouwen. Maar wordt de zinnelijke natuur tot zwijgen gebracht door eenigen, al of niet mechanischen, paedagogischen druk, dan heeft men ernstig te vreezen. In onderdrukking schuilt geen wezenlijke kracht. De natuur kan den geest gehoorzaam zijn, maar die gehoorzaamheid is slechts betrouwbaar, voor zoover zij rust op den grondslag eener wilsdaad. De hartstocht werkt met te meer verwoestende kracht, naarmate hij te langer door onredelijken dwang werd beheerscht. In het zedelijke leven moet uit den aard der zaak worden gestreden tegen de macht der zinnelijkheid, maar in dien strijd moet rekening worden gehouden met de algemeene wetten der menschelijke natuur, en dat te meer naarmate de kracht van een bepaalden hartstocht te geweldiger pleegt te werken. Zonder twijfel speelt de zinnelijkheid bij den zondigen mensch (*Rom.* 8 : 6, 1 *Joh.* 2 : 16) eene voorname rol, maar als men in haar op zich zelve den grond der zonde meent te vinden, verkeert men in bedenkelijk misverstand (J. KÖSTLIN. *Christliche Ethik* 1899 S. 97 u. s. w.) tenzij men de zonde binnen engen kring beperke. En ook

zelfs, waar men haar beperkt tot het gebied van lagere zinnelijke driften, zal men, naar algemeene ervaring van wie gewoon zijn zich zelven nauwkeurig na te gaan, moeten erkennen, dat de macht dier driften afhankelijk is van de mate, waarin wij naar roeping en plicht in ons persoonlijk leven naar ernstige zelfbepaling streven in verband met beginselen die onzen ganschen persoon beheerschen. In dit opzicht had PAULUS, die in zeer ruimen zin van „vleesch" als zondig beginsel spreekt (*Gal.* 5 : 19 vv.) wel recht, achter het „bedenken des vleesches" nog iets anders dan wat bloot-zinnelijk is, te zoeken (*Rom.* 8 : 7), en de Christelijke zedeleer, die den eisch der wedergeboorte vooropstelt bij de bespreking van het zedelijke levensproces, kan het recht dezer zienswijze ook hiermede bepleiten, dat alzoo de beteekenis en de macht der zinnelijkheid wordt afhankelijk gesteld van het algemeene zedelijke gehalte van 's menschen persoon. Plegen de driften in den zinnelijken mensch in kracht te winnen, zoo wel wanneer men ze onbelemmerd laat werken, als wanneer men ze door uiterlijk gezag van paedagogischen of ook ascetischen aard tracht te beheerschen, de ondervinding heeft wel geleerd, dat de tot het leven in Christus herboren mensch in den strijd der hartstochten overwinnaar kan zijn.

2. **Het zedelijke leven en het aesthetische leven.** Ook de aesthetische bezieling is van diep-ingrijpende beteekenis voor het leven van den mensch (zie onze *Wetenschap van den Godsdienst* II § 11 onder 1). Het moge waar zijn, dat de Christelijke zedeleer zich in het algemeen niet op de boeken des Nieuwen Verbonds beroepen kan, als zij ook de menschelijke ontwikkeling op het gebied van wetenschap en kunst binnen den kring harer overwegingen trekt, men mag toch evenmin eene uitspraak als *Philipp.* 4 : 8 te vinden is onverschillig voorbijgaan, als men weigeren mag den ernst eener gedachte te erkennen, als welke in 1 *Joh.* 2 : 16 is uitgedrukt. Het ligt in den aard van het zedelijke leven zich in het bijzonder rekenschap te geven van den indruk van het schoone, dewijl deze zich ook dáár weet te doen gevoelen waar overigens de algemeene geestelijke ontwikkeling juist niet eenen hoogen trap heeft bereikt, alsmede dewijl het verre van zeker is, dat

de indruk van het schoone in alle gevallen tevens ten goede zal werken in zedelijken zin. De zedekunde moet zich wachten voor de meening, alsof haar de taak der aesthetica is opgedragen, maar zij kan noch mag zich ontslagen rekenen van de roeping om ook het leven der kunst gade te slaan. De vraag is hier niet, of allen werkelijk zelf deel nemen aan den arbeid der kunst, of ook uit zedelijk oogpunt geroepen zijn daarin belangstelling te toonen. Het is noodig, dat gelet worde op de onderscheiden omstandigheden waarin de individu verkeert, en op den eisch van bijzondere kringen van werkzaamheid waaraan gansche sociale groepen gebonden zijn. Het kan intusschen onzer aandacht niet ontgaan, dat menigmaal zich kunstzin openbaart ook in kringen waar overigens de aesthetische ontwikkeling achterlijk is, en dat dit niet onverschillig is voor het zedelijke leven blijkt soms op merkwaardige wijze. Dat de kunst reinigend werken kan, werd reeds door Aristoteles opgemerkt, en de erkenning van dat feit kan onaangetast blijven, ook al wordt het doel der kunst niet in hare zedelijk-godsdienstige beteekenis gezocht. Van ideaal-vorming kan in zeer verschillenden zin worden gesproken, overeenkomstig het onderscheid dat er is onder de menschen ten aanzien van wat hun als het hoogste geldt, maar zij, die 's menschen wezenlijke bestemming miskend achten waar niet aan de strengste zedelijke eischen allereerst waarde gehecht wordt, moeten er wèl op bedacht zijn, zich niet voldaan te rekenen, waar het ideaal binnen den kring van het zinnelijk-schoone besloten blijft. Te meer is bedachtzaamheid hier noodig, dewijl niet weinigen schijnen te meenen, dat het bezit van kunstgaven tot verontschuldiging kan dienen voor het gemis van strengen zedelijkheidszin — eene meening, die te gevaarlijker is, dewijl de ontwikkeling van den aesthetischen zin eigenaardige gevaren met zich brengt voor het zedelijke leven, al ware het slechts door aan zinnelijke emoties te veel plaats in te ruimen. Wordt daarentegen met recht aan het Ovidiaansche (*Ex Ponto* II, 9, 47): ingenuas didicisse fideliter artes, emollit mores nec sinit esse feros" (Hoekstra. *Zedenleer* III bl. 110) herinnerd, men moet daarbij wel bedenken, dat het hier aankomt zoowel op de voorwerpen waaraan zich de kunstzin wijdt,

als op de eischen die men der zedelijkheid stelt. De Christelijke zedeleer mag er zich billijk op verheffen, dat haar ideaal uitgaat boven wat de klassieke oudheid als het goede of het „honestum" beschouwde. De idealen, die de Grieksche dichters teekenen, staan doorgaans — zegt HOEKSTRA t. a. p. bl. 140 niet zonder recht — hooger uit een aesthetisch dan uit een streng zedelijk oogpunt. Indien slechts onder Christenen de overtuiging algemeen was, dat wel het niet-zedelijke, maar geenszins het onzedelijke er recht op kan hebben, schoon te worden genoemd. Het is hier de plaats niet, om te handelen over de vraag, in hoever het soms zedelijke plicht kan zijn, zich van deelneming aan de taak of het genot der kunst te onthouden. In het algemeen moet worden erkend, dat het aesthetische leven voor de zedelijkheid niet geringe waarde bezit.

3. **Het zedelijke leven en het intellectueele leven.** Nevens de kunst treedt ook de wetenschap in de maatschappij zoowel als in het individueele leven op. De laatste heeft evenals de eerste ongetwijfeld zedelijke beteekenis (Dr. F. W. B. VAN BELL. *Zedekunde.* Theol. Tijdschr. XXXI bl. 495 vv.). Den wetenschappelijken man, als zoodanig, behooren bepaalde zedelijke eigenaardigheden, als inzonderheid strenge waarheidsliefde, eigen te zijn, maar in het algemeen mag gezegd worden, dat alle werkzaamheid, waarbij het op de oefening en toepassing van de wetten van het redelijke denken aankomt, verwantschap heeft met de taak, welke uit het oogpunt van ernstige zelfbepaling aan het zedelijke leven moet worden toegekend. Op den samenhang tusschen logica en ethiek werd door evengenoemden geleerde met recht gewezen (*De samenhang van Logica en Ethiek.* Redevoering op den 17den September 1878 uitgesproken bij zijn aftreden als Rector Magnificus door Dr. F. W. B. VAN BELL, Groningen bij J. W. WOLTERS 1878). Ongetwijfeld behoort de zucht om te weten, vooral als het daarbij niet dadelijk om praktische vruchten te doen is, tot de idealistische neigingen van den mensch, en het kan niet worden ontkend, dat bij de persoonlijke zelfverwezenlijking, welke de zedelijke mensch zich ten doel stelt, ook het intellectueele karakter des menschen in aanmerking komen moet (HOEKSTRA. t. a. p. I bl. 56, 415, 436), en dit des te meer dewijl ook daarbij — wat

autodidacten ons wel eens zouden kunnen doen voorbijzien — de gemeenschap, in zedelijke verhoudingen gegrond, groote waarde heeft.

Het wetenschappelijke streven staat met de algemeene beschaving in nauw verband, en werd door JULES BOVON (*Morale Chrétienne* II p. 355) te recht gevraagd: „le privilège de l'homme cultivé n'est-il pas d'être partout à son aise?" het lijdt geen twijfel, of de wetenschap, als vormende kracht beschouwd, oefent grooten invloed uit, om den mensch bedoeld voorrecht te doen deelachtig worden. Wie de zedelijke beteekenis der beschaving erkent, moet reeds daarom ook in de zedekunde aan de wetenschappelijke ontwikkeling in het algemeen zijne aandacht wijden. Evenmin als echter de zedekunde zich met de aesthetica heeft bezig te houden, al trekt ook de aesthetische ontwikkeling hare belangstelling, behoort ook het vraagstuk van het onderwijs op zich zelf tot den kring harer beschouwingen. Vooral heeft men zich te wachten voor de meening, alsof onderwijs op zich zelf zedelijk werkt, tenzij men, wat ten minste voor het lager onderwijs zeker zeer wenschelijk is, de idee van opvoeding met die van onderwijs rechtstreeks verbinde. Ook ten onzent is wel eens gebleken, hoezeer men dwaalt, als men van onderwijs en wetenschap, bij verwaarloozing van den Godsdienst, zedelijk heil verwacht. Kenmerkt zich de onderwijzer door streng zedelijk karakter, dan zal zeker ook in zijne school zedelijke ernst kunnen gekweekt worden, maar men heeft dan daarin eene vrucht te zien niet van intellectueel, maar van zedelijk leven. De eenheid van 's menschen geestelijk leven te erkennen is iets anders, dan dooreen te mengen wat op verschillenden wortel bloeit en groeit. De behoeften van het intellectueele leven zijn andere dan die welke uit onzen zedelijken aard voortvloeien. Zelfs kan men zeggen, dat er bijzondere gevaren voor het zedelijke leven schuilen in den wetenschappelijken zin. Ook de geleerde stand kenmerkt zich door eigen ondeugden, die men misschien het best leert kennen, wanneer men let op de vruchten der wetenschappelijke polemiek. Er is soms ijdelheid in den ijver, waarmede men kleine bijzonderheden napluist, terwijl men het oog sluit voor wat groot belang heeft. De zelfzucht kan zich dekken achter het schild van bij-

zondere belangstelling in een of ander vraagstuk waarbij alle egoïsme schijnt buitengesloten. Gemakzucht kan de drijfveer zijn tot eenen twijfel, die, onder den invloed van twijfelzucht, heilloos werkt op het innerlijke leven. Hoogmoed doet zich lichtelijk gelden, waar men de menschen meet naar wetenschappelijken maatstaf, en de verzoeking kan nabij liggen om in wat men weet of meent te weten een wapen te zoeken tegen wat het geweten ons als waarheid doet kennen. Men handelt zeker onverstandig, als men woorden, als 1 *Kor.* 1 : 20 en 2 : 6 te lezen staan, gebruikt om tegen de wetenschappelijke ontwikkeling te ijveren, maar het is ook niet verstandig te ontkennen dat de wetenschap voor den mensch hare eigene gevaren met zich brengt. De zedekunde mag de Christelijke zedeleer gelukkig achten, dat zij in hare kenbronnen ook te dezen opzichte genoeg gelegenheid heeft nuttige waarschuwing te vinden.

4. **Het zedelijke leven en het godsdienstige leven.** Hoe noodig het zij, de verhouding te bepalen tusschen het zedelijke en het zinnelijke, het aesthetische en het intellectueele leven, van veel meer belang is het nog voor de wetenschap des zedelijken levens den samenhang van zedelijkheid en Godsdienst behoorlijk aan te wijzen (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 11 onder 2 en § 19 onder 4, alsmede *Nieuwe Bijdragen* IV (*Godsdienst en zedelijkheid beschouwd in onderling verband*) bl. 1—48 en V (*De Theologie evenmin moraal als metaphysica*) bl. 1—23. Wordt zedelijk en godsdienstig leven min of meer vereenzelvigd, altijd is dat ten nadeele van den Godsdienst, in zoover de erkenning zijner zelfstandige waarde daardoor allereerst in gevaar komt, terwijl de zedelijke verschijnselen gemakkelijk hun zelfstandig recht kunnen gewaarborgd zien. Worden zedelijk en godsdienstig leven scherp van elkander gescheiden, de Godsdienst kan dan ernstige schade lijden bij miskenning van zijnen zedelijken en heiligenden ernst, maar ook de zedelijkheid wordt dan in hare waarde en hare kracht gevoelig bedreigd. De zedekunde, die de metaphysica toelaat op haar erf, moet over den Godsdienst in haar metaphysisch deel opzettelijk handelen, niet omdat men op dat standpunt zou moeten aannemen dat de zedeleer op dogmen rust, naar de gewone religieuze opvatting van dat woord, maar dewijl

de metaphysica der zedelijke wetenschap uit den aard der zaak geene andere zijn kan dan de religieuze metaphysica zelve. Het is een en dezelfde bodem waarin de geloofsovertuigingen rusten, die ons denken vergezellen en leiden op godsdienstig en op zedelijk gebied.

Maar ook in de phaenomenologie van het zedelijke leven kan het godsdienstige leven niet buiten bespreking blijven. Reeds aanstonds is het duidelijk, ook bij eenen blik op de geschiedenis der zedekunde in den nieuweren tijd, dat het zedelijke leven van aanzien verandert, naar gelang het al of niet met het godsdienstige leven verbonden wordt. Wie op de individueele volmaking nadruk legt en van het „perfectionisme" — zooals het tegenwoordig bij sommigen tegenover „historisme" heet — nog altijd in de eerste plaats heil verwacht, zal geneigd zijn den individu met God in nauw verband te plaatsen en diensvolgens de individueele zedelijkheid op den voorgrond stellen. Individueele zedelijkheid kan moeielijker den Godsdienst missen dan de sociale zedelijkheid, die met meer of minder recht op de gemeenschap wijst, als waarin het zedelijke geboren wordt. Het is geen wonder, dat de opvatting van het hoogste goed den invloed ondergaat — niet altijd tot verheffing van de echte zedelijkheid — van de waardeering eener „goederenleer" (zie § 10 onder 4) waarbij eenzijdig de vrucht der gemeenschap wordt overschat, zonder dat gewaakt wordt tegen het gevaar dat men meene te hebben wat men niet heeft (*Luk.* 8 : 18). Bedrieg ik mij niet, dan wordt tegenwoordig ook van de zijde der zoogenaamde onafhankelijke Theologie in het belang van de waardeering der zedelijkheid met nieuwen ijver gepleit voor de beteekenis van het godsdienstig geloof in het zedelijke leven, terwijl de leus der onafhankelijke moraal ook in bedoelden kring steeds minder bijval vindt, voor zoover ten minste daarmede scheiding tusschen zedelijkheid en Godsdienst — niet dogmatiek — wordt bedoeld (O. PFLEIDERER. *Religionslose Moral.* Protestantische Monatshefte 1899 S. 173 u.s.w.).

Geenszins wordt hierdoor de zelfstandigheid van de zedelijke levensverschijnselen in gevaar gebracht. Indien het waar is, wat ons onbetwistbaar schijnt, dat de mensch zoowel op zedelijk als godsdienstig leven is aangelegd, dan kan de nauwe verbinding van beiden geen nadeelige gevolgen

opleveren, zoo min voor het eene als voor het andere. De onderscheiden psychische processen weten zich te handhaven in de eenheid des psychischen levens. De zelfstandigheid van het zedelijke leven ligt hierin, niet, dat het buiten godsdienstige overwegingen omgaat, maar dat men aan zedelijke eischen op zich zelven recht laat wedervaren. Gedwongen zedelijkheid kan ons niet voldoen, om het even of Kerk of Staat den dwang oplegge. Het moge al waar zijn, dat menigmaal in den loop der eeuwen in naam van Godsdienst of Recht weldadige invloed is uitgeoefend op het proces des zedelijken levens, de zedekunde heeft toch volkomen recht, als zij in de ware zedelijkheid eene vrucht der vrijheid eert. Hoe meer de naturalistische zienswijze voor de feiten van het ernstig zedelijk bewustzijn terugwijkt en de overtuiging algemeen wordt, dat men wat *behoort* te geschieden in zijn wezen miskent als men het met wat *moet* geschieden vereenzelvigt, des te meer zal de zedelijkheid in aanzien winnen. Maar men meene niet, dat de Godsdienst uit zijnen aard nadeel toebrengt aan het vrije leven der zedelijkheid. Dat kan de ware Godsdienst niet zijn, die den mensch verhinderen zou naar de zedelijke zelfverwezenlijking te streven langs den weg, door zijne zedelijke natuur aangewezen. Het goede is voor ons niet daarom goed, dewijl wij ons voorstellen dat God het wil, zoodat de Godsdienst ons van eenen wil van God zou spreken die geene getuigenis vindt in ons binnenste. Maar onze voorstelling omtrent God, als die het goede wil, maakt onze zedelijke kracht sterk, om te willen wat ons behoorlijk toeschijnt. Wij kunnen dwalen, zoowel in ons zedelijk bewustzijn als in onze denkbeelden omtrent God, maar als het waar is, dat God ons leiden wil zoowel bij onze godsdienstige voorstellingen als bij onze zedelijke gewaarwordingen, dan kunnen wij niet dwalen, als wij ons godsdienstig en ons zedelijk leven op elkander laten inwerken. In den strijd tusschen het empirische en het ideale *ik* in ons (*Rom.* 7 : 23) moet elke gedachte en elke gewaarwording ons welkom zijn, die in ons het besef wekt of verlevendigt dat God niet verre van ons is. Gelijk de tegenwoordige Godsdienstwetenschap uitgaat van de verschijnselen van ons godsdienstig bewustzijn, zoo gaat ook de zedekunde uit van de verschijnselen van

ons zedelijk bewustzijn, maar geenszins met de bedoeling om te scheiden wat één is op den bodem van ons geestelijk leven, maar in de overtuiging, dat men slechts heeft in beeld te brengen wat in onze natuur gegeven is, zoowel op zich zelf als in onderling verband, om belangstelling te wekken voor het leven van den mensch, als waarin God zich openbaart in den rijkdom van zijn wezen.

De natuurwetenschap heeft hare opkomst te danken aan het streven om den causaal-samenhang der dingen te leeren kennen. Zij kon den onderzoeker afleiden van God, doch dat geschiedde niet, omdat zij nauwkeurig de feiten onderzocht, maar omdat zij in den samenhang der feiten den geest voorbijzag die het een met het ander verbindt. Ook de wetenschap van Godsdienst en zedelijkheid is geroepen aandachtig te letten op elk geestelijk verschijnsel in den mensch. De nauwkeurige waarneming der zedelijke en godsdienstige verschijnselen op zich zelve zal, evenmin als die der natuur, tot geloof leiden. De geloofsovertuiging is evenmin vrucht van wetenschappelijke waarneming als denkpostulaat. Maar wèl vindt zij voedsel in ernstig onderzoek van den mensch in het geheel van zijn zedelijk-godsdienstig leven. Men verbinde ook in de wetenschap wat in het leven elkander de hand pleegt te reiken. Ongetwijfeld is hier behoedzaamheid noodig. Men ontzegge den zedelijken zin niet aan wie godsdienstzin schijnt te missen, en men meene ook niet te spoedig, dat de echte zedelijkheid is voltooid waar godsdienstige aandoeningen niet vergeefs gezocht worden. Men houde altijd voor oogen, dat godsdienstig en zedelijk leven beiden hunnen grond hebben in 's menschen aanleg en dat de geheimen van onzen aanleg te diep in ons wezen verborgen zijn, dan dat het ons mogelijk zijn zoude ons altijd van den ernst der feiten werkelijk voldoende rekenschap te geven. De raadselen vermenigvuldigen zich menigmaal, ook waar men tracht het verband tusschen zedelijk en godsdienstig leven te verklaren.

HOOFDSTUK III.

HET ZEDELIJKE LEVEN IN ZIJNEN STRIJD.

§ 13.

De strijd van het zedelijke leven.

Terwijl het zedelijke leven, bepaaldelijk in samenhang met den Godsdienst, de schoonste vruchten voortbrengt, wordt het door de zonde, zooals het booze in de taal van den Godsdienst pleegt te heeten, op droevige wijze verstoord. Niets is natuurlijker, dan dat, waar Christelijke beginselen worden gevolgd, de zedelijke strijd, waarin de zonde den mensch wikkelt, tot de ernstigste en pijnlijkste ervaringen aanleiding geeft, maar niemand kan ontkennen, dat altijd en overal de bewijzen voorhanden zijn, dat de heerschappij van het kwaad, hoe ook beschouwd, het verderf is des zedelijken levens. Zijn er niet weinigen, die deze overtuiging op onderscheiden wijzen trachten te verzwakken, het is maar al te duidelijk, ook in den tegenwoordigen tijd, dat alleen heil te wachten is van verhooging van den ernst waarmede de strijd der zedelijkheid moet worden aanvaard. De Christelijke Theologie kweekt dien ernst, door de zonde in haar eigenlijk wezen te beschouwen als ongehoorzaamheid tegen God. In haren dogmatischen arbeid is zij geroepen de leer der zonde in bedoelden zin te ontwikkelen, maar in hare zedekunde

kan zij zich niet ontslagen rekenen van de taak, om met deze beschouwing van de zonde voortdurend rekening te houden.

Wordt de zonde in het algemeen in positieven zin als een strijd tegen God opgevat en daarin de eenheid gezocht van alle vormen waarin zij te voorschijn treedt, men behoort dan voorzichtig te zijn ten opzichte van menige onderscheiding, die ook in het Christendom bij de ontwikkeling van de leer der zonde zich eenen weg wist te banen. Menige poging werd in ouderen en nieuweren tijd, met goede bedoeling menigmaal, aangewend om in de bonte verscheidenheid der zonden orde te scheppen, waarvan gezegd moet worden, dat zij niet geschikt was om den zedelijken ernst te verheffen, terwijl ook meermalen wijsgeerige zin werd gemist bij de behandeling van hiertoe behoorende zedelijke vraagstukken. De casuïstiek vond hier eenen vruchtbaren bodem en het was menigeen, ook in het Protestantisme, niet gemakkelijk aan hare gevaren te ontkomen.

Hoe ver de zonde om zich heengrijpt en hoe noodlottigen invloed zij oefent op alle betrekkingen des zedelijken levens, komt misschien nergens duidelijker uit dan in het vraagstuk omtrent de botsing der plichten. Groote moeielijkheden zijn daardoor samengehoopt op het gebied der zedekunde, gelijk ook, waar de vraag ter spraak kwam in hoever men recht heeft van eene rubriek van het onverschillige of ook van het geoorloofde te spreken. In de plichtenleer zijn hieromtrent lastige vragen op te werpen, die nog altijd de aandacht verdienen, maar hoe men ze ook beantwoorde, men treedt uit zoodanige gedachtenwisseling niet, zonder in de overtuiging

te zijn versterkt, dat geheel het zedelijke leven door de zonde in en rondom ons in verwarring geraakt is.

De strijd des zedelijken levens kan niet te ernstig worden opgevat, in welken vorm hij zich ook openbare. Het is een droevig schouwspel, den mensch zedelijk te zien ondergaan, en dat te meer, dewijl daarbij niet de macht der uitwendige omstandigheden maar de innerlijke toestand beslissende beteekenis heeft. Wie eenzijdig het gewicht der uiterlijke verschijnselen overschat en voornamelijk op den maatschappelijken toestand het oog richt, vindt aanleiding genoeg, om zich tamelijk gemakkelijk heen te zetten over vrees voor persoonlijk gevaar, maar dieper indruk omtrent de ellende welke de zonde teweegbrengt maakt zich van ons meester, als wij de verwoestingen aanschouwen welke zij in het persoonlijk leven aanricht. De sterk-sociale trek, die het tegenwoordige geslacht kenmerkt, kan ongetwijfeld veel goeds werken, maar van tegenovergestelde zijde pleegt toch het meest de gelegenheid te worden geopend, om met onbeneveld uitzicht te letten op het kwaad dat de zonde kweekt.

Hoe meer men overtuigd is van het gevaar dat aan den strijd des zedelijken levens verbonden is, des te meer zal men geneigd zijn naar de wapenen om te zien die den strijder tot de overwinning kunnen leiden. Men kan niet zeggen, dat de zedekundigen in het algemeen bijzonder gelukkig waren in de aanwijzing van de wapenrusting die hier aanbeveling verdient. Sommigen bedienden zich wel eens van redeneeringen, waarbij principiëele vragen schenen beantwoord te worden op andere wijze dan waaraan zij hunne volgelingen hadden gewend. Tusschen theorie en praktijk

werd alzoo de overeenstemming gemist. Ook op dit punt wordt menigeen door strengere psychologische studie tot nadere overweging genoopt. Het lijdt geen tegenspraak, dat de mensch slechts dan machtig is in zijnen zedelijken strijd, als hij zich in gemeenschap stelt met God, en de Christelijke zedeleer doet wèl, als zij onze heilige Schriften raadpleegt om de wapenrusting te leeren kennen die ons machtig maakt tegenover de zonde.

Als wapen in dien strijd is wel eens beschouwd wat liever als hulpmiddel moet worden gewaardeerd, wèl te onderscheiden van al wat als drangreden ten goede waarde heeft. De hulpmiddelen zijn vele, die ons ten dienste kunnen staan in verschillende omstandigheden. De zoogenaamde „beoefeningsleer" moge dikwijls gedwaald hebben en de ascetische letterkunde moge nog altijd verre van de volmaaktheid zijn, men handelt toch verstandig, als men de aandacht wijdt aan wat door vrome denkers is aanbevolen als middel tot beoefening van de deugd, behoudens de altijd noodzakelijke zelfstandigheid van oordeel bij niet zelden dringend geëischte kritiek. Bij de behandeling van zedelijke tuchtmiddelen is ook thans nauwkeurig onderzoek noodig. Niemand kan meenen, dat alles wat op dit gebied pleegt te worden verkondigd, ook in de beste kringen, onvoorwaardelijk als de taal der hoogste wijsheid te beschouwen is. Ook in naam van het Christendom wordt zeker wel eens aanbevolen wat Christus zelf ons niet heeft geleerd.

1. **De beteekenis van den strijd.** Reeds werd (zie § 11 onder 4) over de zonde in verband met de Christelijke geloofsovertuiging gesproken. Door Köstlin (t. a. p. S. 83 u. s. w.) wordt — hoe het ook zij met de

etymologische afleiding van het woord *zonde* — te recht opgemerkt, dat wie van zedelijk kwaad als *zonde* spreekt — eene spreekmanier, die geenszins als algemeen kan gelden, maar gevolgd pleegt te worden bij zedekundige beschouwingen, van Christelijk standpunt geleverd, — inderdaad daarbij van eene godsdienstige levensbeschouwing uitgaat. Men kan zelfs zeggen, dat, behoudens enkele uitzonderingen (als b.v. waar men spreekt van zonde tegen den goeden smaak), in ons tegenwoordig spraakgebruik, in onderscheiding ook van de taal zoowel van Joden als Grieken, het woord *zonde* bepaaldelijk wordt gebezigd, als men in het zedelijk kwaad, dat men bedoelt, eene afwijking wenscht erkend te zien van den wil eener hoogere macht (1 *Joh.* 3 : 4). Het spreekt van zelf, dat de Christelijke geloofsovertuiging zelve, volgens welke — zooals de dogmatiek des Christendoms heeft te ontwikkelen — de objectieve zoowel als de subjectieve soteriologie met de hamartiologie ten nauwste samenhangt, haar eigenaardig licht werpt over het wezen der zonde, en dat dienovereenkomstig de zedelijke strijd eene bijzondere beteekenis krijgt voor elk die ook in de zedekunde de beginselen van het Christelijke geloofsleven volgt. Maar op welke wijze en in welke maat ook bij den mensch de indruk van het booze verzwakt zij, zoowel in ouderen als nieuweren tijd vindt men in overvloed de bewijzen, dat de menschheid zelve wèl overtuigd is dat haar zedelijk leven in ernstigen strijd is gewikkeld. Ook in menige godsdienstige voorstelling en in tal van godsdienstige praktijken spreekt het geweten luide van het feit, dat het proces des zedelijken levens aan jammerlijke storing lijdt. Meer dan ooit is het noodig dat hierop ernstig worde gewezen, nu in menigen kring de meening wordt begunstigd, alsof de eischen der zedewet niet algemeen-bindend zijn maar in de waardeering van het materieel-zedelijke met bijzondere omstandigheden mag gerekend worden (Dr. K. Biedermann. *Zeit- und Lebensfragen aus dem Gebiete der Moral* 1899 S. 11—46). Het individualisme, dat afbreuk doet aan de erkenning van algemeengeldige zedelijke voorschriften, richt geen geringe verwoesting aan op zedelijk gebied, door den droevigen ernst van het feit der zonde te verzwakken. Ook in den jongsten tijd is menig letterkundige bezig on-

nadenkenden te dezen aanzien op een dwaalspoor te leiden. In een tijd, waarin de zedelijke wilskracht zooveel te wenschen overlaat, is het dubbel noodig, dat geen voorstellingen worden gekweekt volgens welke het onbehoorlijke zijn afschrikkend karakter voor eenig individu verliest. Ontegenzeggelijk is het heil der menschheid met eene ernstige opvatting van den zedelijken strijd ten nauwste verbonden.

De zonde vertoont zich in veelheid van vormen, en het is wèl gebleken in den arbeid der zedekundigen, dat het niet gemakkelijk is haar karakter met eenen enkelen trek juist te bepalen. Hare macht met die der zinnelijkheid op zich zelve te vereenzelvigen, gaat zeker niet aan. Beter is het haar wezen in de zelfzucht te zoeken, maar terwijl hierbij de onderscheiding tusschen het empirische en het ideale *ik* noodwendig op den voorgrond treedt — dewijl in geen geval den mensch verboden wordt ook zich zelf lief te hebben — mag wel de beschouwing onzer heilige Schriften worden gehuldigd, volgens welke van zonde allereerst in betrekking tot God wordt gesproken, zoodat feitelijk de zedelijke strijd ook in het eigen *ik* als een strijd *voor* of *tegen* God optreedt.

De Christelijke Theologie moet ongetwijfeld in hare dogmatiek de leer der zonde behandelen. Maar daarmede is niet gezegd, dat de zedekunde zich ontslagen kan achten van de taak om over de zonde te spreken. De dogmatiek handele over de zonde, als waardoor de toestand van den mensch, erfelijk zoowel als feitelijk, bepaald wordt, in verband met de leer der verlossing. De zedekunde heeft met de zonde te doen, als met de macht waardoor het zedelijke leven in zijne ontwikkeling belemmerd wordt. Treedt in de dogmatiek de zonde nadrukkelijk als schuld op, in de ethiek is zij bepaaldelijk hinderpaal voor de zedelijkheid. Uit den aard der zaak is dus hier elke zonde en de zonde in het algemeen als actueel te beschouwen, dewijl ook erfelijke belemmeringen hier beteekenis hebben, juist omdat en in zoover zij heilloozen invloed op het betrokken subject uitoefenen. Door de zonde is het zedelijke leven een strijd met voortdurende hindernissen (*Hebr.* 12 : 1).

Werd de zonde reeds oudtijds, als door AUGUSTINUS, negatief genoemd, men kon dan bedoelen te kennen te geven, dat enkel als posi-

STOOMDRUKKERIJ VAN J. B. WOLTERS.

L. S.

In het vorige stuk van dit twaalfde deel der *Nieuwe Bijdragen* verscheen de *Inleiding* van mijne *Zedekunde.* Daarin werd ook de geschiedenis van dit leervak in het kort geschetst. Thans volgt van het eerste deel, waarin het zedelijke beschouwd wordt van zijne *formeele* zijde, de eerste afdeeling. Hierin wordt de *phaenomenologie* des zedelijken levens behandeld.

De belangstellende lezer, in wijderen kring, gelieve te bedenken, dat wat hier geleverd wordt allereerst als leiddraad bedoeld is bij mijne akademische lessen, even als mijne *Wetenschap van den Godsdienst.* Ik vlei mij intusschen, dat deze en gene, ook waar mondelinge toelichting ontbreekt, niet zonder vrucht aan mijnen arbeid zijne aandacht zal kunnen wijden. Die vrucht kome der beoefening van de zedekunde ten goede.

UTRECHT 9 Juni 1900.

G. H. L.

EERSTE DEEL.

HET ZEDELIJKE FORMEEL BESCHOUWD.

EERSTE AFDEELING.

De phaenomenologie van het zedelijke leven.

HOOFDSTUK I.

DE MENSCH ALS ZEDELIJK WEZEN.

§ 9.

De mensch op zich zelf.

Ook voor de zedekunde heeft de nauwe verbinding van physiologie en psychologie, waarop de hedendaagsche anthropologische wetenschap ernstig aandringt, groote beteekenis. De mensch moet allereerst als kind der natuur worden beschouwd, al is hij geroepen zich boven het natuur-leven te verheffen. Niet enkel in physisch, maar ook in psychisch opzicht staat de mensch in verband met de algemeene dierenwereld, wier raadselen vele zijn. Maar juist bij de beschouwing van zijne psychische eigenaardigheden blijkt, dat tusschen den mensch en het dier in het algemeen een merkwaardig onderscheid bestaat, voldoende ter verklaring van het feit, dat het menschen-geslacht tot kultuur-leven opklom, terwijl het dieren-leven op denzelfden trap blijft staan. Van

dat onderscheid kan men zich eerst dan op bevredigende wijze rekenschap geven, als men in den mensch de verbinding van stof en geest erkent, met terzijdestelling van het materialisme, dat den mensch meent te kunnen verklaren enkel uit de bewerktuiging der stof.

Men pleegt den mensch een redelijk wezen te noemen en heeft daarbij het oog op eene algemeene eigenaardigheid van 's menschen zieleleven, welke voortvloeit uit zijn geestelijk karakter en waardoor het geheel zijner psychische werkzaamheid in bepaalde richting geleid wordt. Gelijk de mensch als natuurwezen behoort tot de wereld der stof, zoo heeft hij als geestelijk wezen deel aan eene hoogere wereld, welke zich in den mensch met de stoffelijke dingen verbindt. Met vermijding van dualistische opvattingen heeft men den mensch te beschouwen als een eenheid, geboren uit de tweeheid van stof en geest. In deze eenheid treedt de persoonlijkheid op, wier geheimzinnig karakter 's menschen wezen bepaalt.

Op de zinnelijke natuur van den mensch, hetzij in neven- hetzij in tegenstelling van zijn geestelijk wezen beschouwd, moet de aandacht van den zedekundige ernstig gevestigd worden, te meer, dewijl de erfelijkheid hier ongetwijfeld hare rol speelt. De heerschappij der hartstochten is geenszins voor allen van gelijke kracht, maar ongetwijfeld moet worden erkend, dat de toestand van het stoffelijk organisme altijd grooten invloed heeft op het zedelijke leven. Er zijn geestelijke eigenaardigheden, die ten nauwste samenhangen met zinnelijke eigenschappen. De overdrijving die ook te dezen aanzien bij velen heerscht mag ons er niet toe leiden, de eischen te miskennen eener bedachtzame wijsheid, die ons dringt de

macht der zinnelijkheid niet licht te tellen. Leert de ervaring, dat het den „geest" mogelijk is tegen het „vleesch" met goed gevolg te strijden, de geschiedenis der menschheid is een treurig bewijs, dat de mensch onder de macht der zinnelijkheid niet in staat is zijner roeping getrouw te zijn.

Intusschen heeft de mensch als zedelijk wezen de bestemming zich aan het juk der zinnelijkheid te ontworstelen. Om aan die bestemming te kunnen beantwoorden, moet hij op elk gebied zijner psychische werkzaamheid door beginselen geleid worden van zedelijken aard. Noemt men hem een redelijk-zedelijk wezen, men verlieze daarbij niet uit het oog, dat geenszins in deze onderscheiding van redelijkheid en zedelijkheid eene scheiding mag bedoeld worden in 's menschen geestelijk wezen, anders dan voor zoover theoretische en praktische overwegingen uiteen worden gehouden in het belang van juist wetenschappelijk spraakgebruik. Zoowel in de rede als in de zedelijkheid treedt 's menschen geestelijk oordeel op in verband met gemoedsaandoeningen en wilsuitingen, maar als zedelijk wezen oordeelt de mensch naar den maatstaf van goed en niet-goed. Wordt dit begrip van goed op eene of andere wijze omgezet in een ander begrip, hoe nauw ook er mede verwant, altijd wordt de zuivere opvatting van het zedelijke daardoor in gevaar gebracht. De vraag omtrent den samenhang van zedelijkheid en Godsdienst zou zooveel verschil van gevoelen niet hebben uitgelokt, als men èn wat de redelijkheid èn wat de zedelijkheid des menschen aangaat, beter had begrepen, dat de mensch als redelijk-zedelijk wezen eene psychische eenheid vormt blijkens de feiten zoowel van het godsdienstige als van het zedelijke leven.

Gelijk de Godsdienst, zoo moet ook de zedelijkheid als specifiek-menschelijk worden beschouwd, hetzij dan al, hetzij niet in verband met de redelijkheid. Van historisch leven, zoowel individueel als sociaal, is spraak waar van zedelijkheid gesproken wordt. Van de heerschappij der zedewet, zoowel als van het onderscheid tusschen goed en kwaad, kan gesproken worden in wijden kring, maar wordt een wezen als zedelijk aangeduid, dan denke men aan de mogelijkheid eener historische ontwikkeling, die haar ideaal in zedelijken strijd tracht te bereiken. De mensch als zedelijk wezen is op historisch leven aangelegd.

1. **De mensch als natuurwezen.** In de verschijnselen der wereld, al vat men haar als eenheid op, wordt onderscheid gemaakt tusschen het gebied der natuur en dat van den geest. Hoe ook geoordeeld worde over de verhouding tusschen noodzakelijkheid en vrijheid in het algemeen, het lijdt geen twijfel, dat in elk geval van mechanische noodzakelijkheid slechts gesproken kan worden, waar men op de natuur in tegenstelling met den geest het oog heeft. De mensch is een kind der natuur, hoewel geroepen om van natuurleven tot kultuur-leven op te klimmen. De physiologische psychologie van den tegenwoordigen tijd, waarmede ook de zedekunde te rekenen heeft, beweegt zich gedeeltelijk op het gebied der natuur en gedeeltelijk op dat van den geest, en het ligt in den aard der zaak, dat allereerst op den mensch als behoorende tot de natuur, in hier bedoelden zin, moet worden gelet. Bepaaldelijk met de algemeene dierenwereld staat de mensch in nauw verband, niet enkel in physiologisch, physisch en chemisch opzicht, maar ook wat psychische overeenkomst betreft. Onder den invloed van de evolutie-theorie (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 10 onder 2) heeft menigeen zich bedenkelijke uitspraken veroorloofd betreffende het leven van hoog-ontwikkelde dieren, maar ongetwijfeld kenmerkt zich ook het dier door psychische verschijnselen, als welke wij bij den mensch

waarnemen. Voorstellingen, gewaarwordingen en wilsuitingen van zekere soort kunnen aan het dier, zoo min in onderlinge verbinding, als op zich zelve beschouwd, worden ontzegd. Intusschen vindt men juist bij de beschouwing van de psychische overeenkomst tusschen mensch en dier gelegenheid, om op te merken, dat de mensch geroepen is zich boven het natuurleven van het dier te verheffen. Het dier blijkt gebonden te zijn, ook waar het op grond van zijne psychische eigenaardigheden geoefend wordt, aan zijne zinnelijk-egoïstische natuur, wier grens niet wordt overschreden. Het psychisch leven van het dier staat onveranderlijk in den dienst van zijn physisch leven, ook terwijl zich daarin eenig sociaal instinct doet gelden, dat iets hoogers zou kunnen doen verwachten. Het is dan ook in het minst niet vreemd, dat in de elkander opvolgende dierengeslachten volstrekte gelijkvormigheid van voortbrengselen is waar te nemen, terwijl in de menschenwereld niet weinig te vinden is dat op gestadigen vooruitgang wijst. De mensch is meer dan het hoogst-ontwikkelde dier, en het menschengeslacht neemt eene eigene plaats in op het gebied der natuur. Van groote beteekenis is het vraagstuk der taal met het oog op de noodzakelijke onderscheiding van mensch en dier (Hoekstra. *Zedenleer* I bl. 85—96).

2. **De mensch als geestelijk wezen.** Hoeveel beteekenis aan de fijnere bewerktuiging van het menschelijke organisme ook moge worden toegekend bij de verklaring van het feit, dat de geschiedenis van het menschengeslacht ons eenen vooruitgang te zien geeft waaraan de elkander opvolgende dierengeslachten vreemd blijven, ongetwijfeld moet de anthropologie zich gedrongen gevoelen te erkennen, dat de mensch in aard en aanleg specifiek onderscheiden is van het dier, tot welke hoogte het dierlijk organisme ook opklimme. Van deze overtuiging geeft men rekenschap, als men tegenover het materialisme de stelling bepleit dat in den mensch een geestelijk bestanddeel zich met de stof verbindt. Men is gewoon den mensch daarom als *redelijk* wezen van het dier te onderscheiden. Aan het dier wordt de *rede* ontzegd, al ontkent men niet, dat ook het dierlijk zieleleven ons psychische verschijnselen te zien geeft waarbij de gedachte aan verstands- zoowel als aan gevoels-leven onwille-

keurig bij ons opkomt. Spreken wij van *rede*, dan bedoelen wij daarmede niet de aanduiding van eenig bijzonder vermogen van het zieleleven, maar veeleer eene algemeene eigenaardigheid van het menschelijke zieleleven, waardoor zich 's menschen psychisch leven verheft boven het peil van het algemeene dierenleven. Vraagt men waarin die eigenaardigheid bestaat, men kan zonder gevaar voor misverstand beweren, dat hier te denken is o. a. aan kennis van het bovenzinnelijke, als welke ons deel kan zijn door de werkzaamheid der rede, indien slechts mechanische opvatting van de verstandswerkzaamheid hier wordt buitengesloten. Slechts al te dikwerf wordt in naam der hedendaagsche psychologie de mogelijkheid van het verkrijgen van zoodanige kennis onvoorwaardelijk ontkend, terwijl men voorbijziet, dat nog de vraag gesteld kan worden, of de psychologie welke men bij deze voorstelling volgt wel volkomen juist is (Dr. F. W. B. van Bell. *Zedekunde*. Theol. Tijdschr. XXXI bl. 235). Men handelt intusschen verstandig, als men 's menschen rede niet tracht te bepalen door op eene of andere werkzaamheid van den menschelijken geest in het bijzonder te wijzen, maar liever rechtstreeks den mensch als geestelijk wezen aanduidt, om daarmede tevens hem voor te stellen als van het dier onderscheiden. De eigenaardigheid der menschelijke natuur is gegeven in de verbinding van stof en geest (*Gen.* 2 : 7). Is de mensch als natuurwezen te plaatsen in de wereld der stof en bepaaldelijk met de dieren in nauwe verwantschap, als geestelijk wezen is hij eener hoogere, goddelijke natuur deelachtig. Tegenover alle dualistische voorstellingen van het leven van den mensch moet de eenheid van 's menschen wezen worden erkend, maar die eenheid wordt gevormd op den bodem der onderscheiding van lichaam en geest. Het zieleleven der dieren (*Gen.* 1 : 24) is van anderen aard dan dat van den mensch, en de anthropologie kan in haar psychologisch gedeelte geen recht doen wedervaren aan de feiten en ervaringen des levens, als zij niet met verwerping van het materialisme (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 18 onder 1) van de overtuiging uitgaat, dat den mensch een zelfstandige geest moet worden toegekend, al is deze in geenen deele als volstrekt van de stof onafhankelijk te

beschouwen. Het geestelijke leven van den mensch ontwikkelt zich op den bodem van het dierlijke zieleleven, en het is juist in den geheimzinnigen samenhang van 's menschen geestelijk wezen met dit psychische leven, dat het raadsel van het menschelijk leven schuilt. Het spiritualisme, dat geen plaats heeft voor het recht der materialistische zienswijze in betrekkelijken zin, is even weinig in staat den mensch te verklaren in den rijkdom zijner verschijnselen, als het materialisme, dat den geest ontkent. De zedekunde is geroepen het hare te doen, om de anthropologie te leiden op veiligen weg, maar zal zij deze roeping kunnen vervullen, dan heeft zij wèl toe te zien, dat zij de psychophysiek vrij houde van den waan alsof deze hare empirische gegevens behoorlijk kan verklaren met eenvoudige toepassing van de wetten der physica of de uitkomsten der physiologie op het gebied van het menschenleven.

Van de vorming van persoonlijk leven met de daarmede verbonden karakter-eigenaardigheid is bij de dieren geen spraak. Dat de mensch als persoon optreedt en in zijn zelf-bewustzijn zich zelf bepaalt tegenover al wat hem omringt, is niet te verklaren uit de fijnere bewerktuiging van zijn stoffelijk organisme. De zwakheid van het materialisme is op dit punt duidelijk gebleken. De vorming van de persoonlijkheid behoort tot 's menschen geestelijk wezen, al moet worden toegestemd, dat het daartoe eerst komen kan, wanneer bepaalde voorwaarden vervuld zijn die op den wasdom of ook den normalen toestand van het natuurlijk leven des menschen betrekking hebben. Dat de mensch eene eenheid is, gebouwd op de tweeheid van stof en geest, wordt ook in de leer der persoonlijkheid en der karaktervorming openbaar.

3. **De mensch als zinnelijk wezen.** Men kan van den mensch als zinnelijk wezen spreken in dubbelen zin. Spreekt men van 's menschen zinnelijke zijde in *neven*stelling met zijne geestelijke zijde, men heeft dan het oog op al wat in zijn bestaan en gedrag doet denken aan de beteekenis en den invloed van zijn stoffelijk organisme. Denkt men aan 's menschen zinnelijkheid in *tegen*stelling met zijn geestelijk karakter, men richt dan het oog op de heerschappij der hartstochten over de rede. Met de wetten der erfelijkheid zijn wij zeker veel minder vertrouwd,

dan sommigen ons willen doen gelooven, en wij handelen verstandig als wij de atavistische beschouwingen van onzen tijd aan ernstig onderzoek onderwerpen. Maar ongetwijfeld heeft de uitwendige zijde van ons wezen, die wij bedoelen als wij van ons zinnelijk leven spreken, groote beteekenis voor ons innerlijk leven, ook wat de erfelijkheid van verkregen eigenschappen aangaat. Er zijn zeker lichamelijke eigenaardigheden die weinig belang hebben voor de geestelijke ontwikkeling, maar er zijn ook toestanden van het organisme, die rechtstreeks het geestesleven beheerschen. Hedendaagsche overdrijving van de beteekenis der gevolgen van overerving mag ons niet blind maken voor de waarheid, die ons reeds uit de oudheid — en dat niet enkel uit Israël (Hoekstra. *Zedenleer* I bl. 134 vv.) — tegenklinkt, dat het stoffelijk organisme door zijne, hoe dan ook verkregen, eigenschappen invloed oefent op ons geestelijk leven. Men kan spreken van natuurlijke deugden en ondeugden in dezen zin, dat sommige zedelijke eigenaardigheden met bepaalden organischen toestand samenhangen. Het is dan ook geen wonder, dat geenszins alle verzoekingen voor allen even gevaarlijk zijn, en dat het niet onverschillig is of onze „leden" — zooals Paulus zegt (*Rom.* 6 : 12, 13) — der zonde als „wapenen der ongerechtigheid" of wel Gode als „wapenen der gerechtigheid" gesteld worden. Terecht is opgemerkt (Hoekstra t. a. p. bl. 147) dat de blos der schaamte — „de kleur der deugd" — duidelijk den samenhang aantoont tusschen geestelijke aandoening en physisch proces. De dwalingen van het materialisme zouden minder bijval gevonden hebben ook bij het tegenwoordig geslacht, als men op ruimer schaal het recht had erkend van de bewering dat lichaamstoestanden op ons geestelijk bestaan rechtstreekschen invloed hebben. Omgekeerd blijkt ook, dat veredeling van ons geestelijk leven (1 *Petr.* 2 : 11) groote waarde heeft voor onze zinnelijke neigingen. Ook wordt bij voortgaande beschaving de drang gevoeld, om bij de vervulling van lichamelijke behoeften zooveel mogelijk bepaalde vormen in acht te nemen ten bewijze, dat men niet onder de volstrekte heerschappij der zinnelijke begeerten wenscht te staan. Wordt eenerzijds nog altijd door sommigen de beteekenis der zinnelijke zijde van ons wezen overschat ten koste der

eischen van godsdienstig en zedelijk leven, anderzijds schijnen velen geen oog te hebben voor het gevaar, dat den mensch bedreigt die de rechten zijner zinnelijke natuur miskent. De tegenstelling van „vleesch en geest" in Paulinischen zin behoudt hare kracht gedurende dit leven. De strijd die daarin zijn grond heeft eindigt eerst met de ontbinding van ons stoffelijk organisme (*Rom.* 8 : 23).

4. **De mensch als zedelijk wezen.** Men heeft wel eens gemeend den mensch met het oog op het *verstands*leven als *redelijk*, met het oog op het *gemoeds*leven als *godsdienstig* en met het oog op den *wil* als *zedelijk* wezen te kunnen en mogen aanduiden. Dit moet worden afgekeurd, vooreerst in naam van een juist begrip van den Godsdienst, daarna ook in naam van eene juiste opvatting van de zedelijkheid en allermeest en principiëel in naam van eene zuivere beschouwing van den mensch, als één in wezen, en enkel te onderscheiden met het oog op den onderscheiden aard zijner werkzaamheid op het gebied waarop zijn zieleleven zich beweegt. In hem, ook als zedelijk subject, is het geheel zijner geestelijke functiën als één te beschouwen. Zoowel voor de zedelijke als voor de intellectueele en religieuze waardeering van den mensch is het van het hoogste belang, dat de persoonlijkheid van den mensch in haar geheel worde gelaten. Het zal wel altijd moeielijk blijven in theorie of in beeldspraak — zooals de Zweedsche wijsgeer ABERG beproefde (zie Prof. H. U. MEIJBOOM. *De ethiek in het Noorden* in: Theol. Tijdschr. XXXI bl. 578) — eene toelichting te geven van het psychische feit, dat in 's menschen persoonlijkheid verscheidenheid en eenheid verbonden zijn, maar niet moeielijk is het in te zien, dat eenzijdigheid in de opvatting van ons zieleleven op elk gebied des geestelijken levens bedenkelijke gevolgen heeft.

De mensch openbaart zijn geestelijk karakter in de rede, die aan de dieren pleegt ontzegd te worden, terwijl hun wel verstand wordt toegekend. Spreekt men in dezen zin en met deze bedoeling van den mensch als redelijk wezen, men wil dan te kennen geven, dat de mensch in zijn denken, voelen en willen eene eigenaardigheid toont waardoor hij zich boven het dierlijk leven, ook in psychisch opzicht, weet te ver-

heffen. Als geestelijk-zinnelijk wezen ís hij een redelijk wezen en wat wij zedelijk noemen, in formeelen zin, is in bedoelde redelijkheid mede opgesloten. Toch heeft het spraakgebruik recht dat, van den mensch sprekende als redelijk-zedelijk wezen, tusschen redelijkheid en zedelijkheid onderscheid maakt. In de redelijkheid van den mensch zien wij hoofdzakelijk een theoretisch element op den voorgrond treden, waarmede wel gewoonlijk praktische neigingen verbonden zijn, maar niet in die mate dat wij daarbij te denken hebben aan een drang om bestaan en gedrag te regelen overeenkomstig vaste normen. Eene redelijke levensuiting valt soms op te merken, zonder dat wij daarbij te denken hebben aan eene wilsbepaling die naar een zedelijk doel streeft. Denken wij hier aan een zedelijk doel, wij hebben dan het oog op bedoelingen, waarbij ons *ik* als geestelijk-zinnelijke eenheid op den achtergrond treedt in het belang van overwegingen die boven den kring van onze persoonlijke neigingen uitgaan. Elke zedelijke levensuiting is redelijk, maar niet elke redelijke levensuiting is zedelijk (VAN BELL t. a. p. bl. 239). In deze verhouding van het *redelijke* en het *zedelijke* ligt mede de oorzaak, waarom in ons spraakgebruik wel eens in zeker verband als zedelijk wordt beschouwd, wat in ander verband toch buiten het gebied van het zedelijke wordt gesloten. In het eerst-bedoelde geval wordt dan van *zedelijk* gesproken, waar eigenlijk het *redelijke* bedoeld wordt. Bij het eigenlijk-*zedelijke* wordt altijd gedacht aan verschijnselen of toestanden, die door het zoogenaamd zedelijk oordeel als goed of niet-goed worden beschouwd. Wordt hier aan nuttig of schadelijk gedacht in plaats van aan goed of niet-goed, dan heeft men òf zich op utilistisch standpunt geplaatst òf voor zoover men enkel denkt aan wat voor de gemeenschap nuttig of schadelijk is, de meening aanvaard dat men het woord *zedelijk* wel als synoniem met *sociaal* kan beschouwen (H. SCHULTZ. *Religion und Sittlichkeit* in: Stud. u. Krit. 1883 S. 60—130), wat zeker ten minste als aprioristisch oordeel verre van aannemelijk is. De vraag, of de mensch als zedelijk wezen godsdienstig, dan wel als godsdienstig wezen zedelijk is, wordt zeker het best in dezen zin beantwoord, dat de mensch als redelijk wezen gelijkelijk op Godsdienst en zedelijkheid

is aangelegd. Op dezen aanleg (*Gen.* 1 : 26, 27) moet nadruk worden gelegd (H. WEISS. *Einleitung in die Christliche Ethik* S. 187) tegenover Neo-Kantianen, die wat aanleg pleegt te heeten òf als historisch geërfd òf als persoonlijk verworven meenen te moeten beschouwen, met miskenning van het recht der overtuiging, dat in ons leven niets kan te voorschijn treden als het geen grond vindt in ons wezen. Wat historisch — al of niet door overerving — geworden is zou bloot toevallig of ook enkel subjectief kunnen zijn, als het niet geacht mocht worden in den natuuraanleg gegrond te zijn. Door SCHLEIERMACHER en ROTHE zijn te dezen aanzien beginselen bepleit, waarvan men niet kan afwijken zonder den ernst des zedelijken levens in gevaar te brengen. Het is volkomen waar, dat de mensch zijn zedelijk leven, zoowel individueel als sociaal, heeft te veroveren, maar wat alzoo potentiëel in ons aanwezig blijkt te zijn, moet tevens beschouwd worden als van — ten minste eenige — actueele waarde (Prof. CANNEGIETER in eene repliek aan Dr. FRANCKEN. *Geloof en Vrijheid* XXI). Is het noodig den zedelijken aanleg als algemeen-menschelijk te beschouwen, men kan de vraag stellen, of deze aanleg als specifiek-menschelijk moet worden aangemerkt (HOEKSTRA. *Zedenleer* I bl. 79 vv.). Wij werpen hier deze vraag niet op met het oog op de dierenwereld, waarop wij reeds de aandacht vestigden, maar met het oog op bovenzinnelijke wezens eener hoogere wereld. Het is niet de vraag, of de zedewet voor alle redelijke wezens verbindende kracht heeft — wat wel niet kan worden ontkend — maar of het karakter van zedelijk wezen ook moet worden toegekend aan wezens die men zich voorstelt als aan de verleiding der zinnen niet onderworpen. Gode zedelijkheid toe te kennen, behoeft men nog niet te beschouwen als strijdig met eene der Godheid waardige voorstelling, om toch te meenen, dat men wèl doet, als men de zedelijkheid uitsluitend met de menschelijke natuur verbindt, vooreerst, dewijl de mensch een zinnelijk-geestelijk wezen is, ten andere ook, dewijl hij tot gemeenschapsleven bestemd is. Men kan hier ook de opmerking te berde brengen, dat zedelijk leven als historisch leven optreedt en dat enkel wezens die eene ontwikkeling doorloopen als zedelijk kunnen gelden. Overigens is het wel noodig te

bedenken dat het woord *zedelijk* ook hier in formeelen zin wordt bedoeld. De vraag, of God deugden heeft, worde hier niet ter spraak gebracht, en evenmin vrage men in dit verband, of het al dan niet „contradictio in terminis" is (HOEKSTRA t. a. p. bl. 84) van „booze geesten" te spreken. De onderscheiding van goed en kwaad kan ook daar worden toegepast, waar aan zedelijke ontwikkeling niet wordt gedacht, maar raadzaam is het niet, evenmin wat hoogere als wat lagere wezens dan de mensch betreft, zich te bedienen van aanduidingen die aan 's menschen zedelijk leven ontleend zijn. Van zedelijke wezens te spreken, waar aan zedelijke karaktervorming niet gedacht wordt, kan niet worden goedgekeurd.

---

§ 10.

De mensch in gemeenschap.

De mensch is voor gemeenschapsleven bestemd. In het wezen zijner natuur is de behoefte gegrond, welke hij gevoelt, in betrekking met zijne natuurgenooten te treden. De sociale neigingen zijn in zijnen aanleg gegeven, al worden zij uit den aard der zaak in de samenleving zelve ontwikkeld. Ook uit dit oogpunt beschouwd is de mensch kennelijk van het dier onderscheiden. Terwijl op Christelijken bodem het recht der individualiteit theoretisch en praktisch nadrukkelijk wordt bepleit, mag ook gezegd worden, dat de gemeenschapsidee in het Christendom in niet geringe mate bevorderd is en dat hier de samenwerking de edelste vruchten voortbrengt.

Niet enkel in het gemoed, maar in geheel 's menschen wezen openbaart zich de drang der gemeenschap. Bij de voortreffelijksten van ons geslacht werd deze eisch der natuur niet zelden het duidelijkst waargenomen. Met dezen gemeenschapstrek is de idee der solidariteit ten nauwste verbonden, wier miskenning geen gering nadeel baart voor het maatschappelijk leven. Ook in het Christendom zelf is menigmaal schade toegebracht aan de erkenning van het recht der gemeenschap, al vond dit zijne pleitbezorgers in den loop der eeuwen in

personen van den eersten rang op het gebied des geloofs. De voorwaarden voor de voorspoedige ontwikkeling van den individu zijn in de gemeenschap aanwezig, en zoowel op stoffelijk als op geestelijk gebied wordt men door gevaren bedreigd, als men de behoeften der gemeenschapsoefening miskent.

Op meer dan éène wijze blijkt in onderscheiden belangwekkende verschijnselen van het menschenleven en de elkander opvolgende geslachten, dat de solidariteit van veelszins geheimzinnigen aard is. Is de mensch dikwerf zich zelf een raadsel, de raadselen vermenigvuldigen zich voor den wijsgeerigen denker, als hij let op de lessen der ervaring, volgens welke de individu niet slechts onder den invloed zijner omgeving staat, maar ook beheerscht wordt door omstandigheden, wier verklaring te zoeken is in de geslachten die hem zijn voorafgegaan. Mag de opmerking hiervan ons niet leiden tot geringschatting van de persoonlijke verantwoordelijkheid, die krachtens de gewetensverschijnselen als zedelijk feit moet worden aanvaard, wel moet zij ons dringen, rekening te houden met het besef van de organische eenheid van het menschdom en ons te wachten voor eene atomistische beschouwing van het leven en lijden der menschen. De dogmatiek des Christendoms vindt, als zij overeenkomstig dogmatische overtuigingen aangaande zonde en verlossing, in onze heilige Schriften gekweekt, over de eenheid van menschheid en gemeente handelt, voor hare meest belangrijke uitspraken niet te versmaden steun in feiten des zedelijken levens die zoo menigeen het spoor deden bijster worden.

Men kan niet zonder beeldspraak te gebruiken over de menschelijke eenheid spreken, maar gelijk altijd, zoo moet

ook hier gewaakt worden tegen het gevaar, dat men door de beelden waarvan men zich bedient tot onjuiste denkbeelden verleid worde. Hoe schoon het zij van het lichaam en zijne leden te spreken ter aanduiding van het organisme der menschheid, men heeft wèl te bedenken, dat de individu eene andere plaats in het geheel der menschen inneemt dan aan de leden des lichaams kan worden toegekend. De beteekenis der gemeenschap mag niet geëerd worden ten koste van de waarde der individualiteit, en dat te minder, dewijl juist de gemeenschap het hoogste belang blijkt te hebben bij krachtige ontwikkeling van individueele eigenaardigheden. Dat het sociale vraagstuk allereerst van zedelijken aard is, en dat daarbij de idee der persoonlijkheid, in haar karakter en hare ontwikkeling, ernstige overweging verdient, wordt slechts al te dikwerf voorbijgezien.

Tegenover hen die het zedelijke leven liefst beschouwen als eene vrucht der gemeenschap, moet ten krachtigste de meening worden gehandhaafd, dat de mensch van nature niet slechts op zedelijk leven is aangelegd, maar inderdaad een zedelijk wezen is.

Het gemeenschapsleven is het terrein waarop de zedelijkheid komt tot ontwikkeling van haren rijken inhoud, maar zij zelve heeft haren grond in het wezen van den mensch. Wat in den mensch sluimert, wordt in de verschillende betrekkingen des levens openbaar, en deze zijn niet weinig geschikt om tot volmaking van den mensch mede te werken. In wat sommige zedekundigen „goederenleer" noemen, wordt bepaaldelijk over de algemeene vruchten van het gemeenschapsleven voor de maatschappij gehandeld.

Moeielijk is het intusschen daarbij de grens tusschen het subjectieve en objectieve goed streng te bepalen. Het Christendom is ook in dezen tijd geroepen met ernst te verkondigen, dat individueele volmaking niet kan worden bevorderd, zonder dat ook de menschheid in haar geheel nader komt tot de bereiking van haar heerlijk ideaal, waarin zich profeten en apostelen hebben verlustigd.

1. **De aanleg tot gemeenschapsvorming.** Gelijk bij de beschouwing van den mensch in zijne individueele eigenaardigheden (zie § 9 onder 4) niet slechts aan wat historisch geërfd en persoonlijk verworven werd moet gedacht worden, maar ook aan eenen oorspronkelijken aanleg te denken is, en dat wèl in dezen zin, dat daarin niet enkel iets potentiëels, maar tevens iets actueels gegeven is, zoo moeten ook 's menschen sociale neigingen als bewijs gelden dat hem de aanleg tot het vormen van gemeenschap van nature eigen is. Daarmede wordt in geenen deele ontkend dat ook de behoefte dringt tot sociaal leven, maar die behoefte zelve wordt daardoor als eisch der natuur gekenmerkt. Het ligt in 's menschen aard, dat hij zoowel productief, als receptief met natuurgenooten in betrekking sta. De mensch is slechts als gemeenschapswezen denkbaar, en — zooals reeds Aristoteles leerde — als *ζῶον κοινωνικόν*, geenszins *σποραδικόν* te beschouwen. Tegenover de meening, dat louter egoïstische neigingen den mensch tot samenleving leiden, moet het beginsel worden gehandhaafd, dat de gemeenschapstrek den mensch eigen is en slechts, bewust of onbewust, op de gelegenheid wacht tot door de omstandigheden bepaalde uiting. Het verschijnsel der taal is juist daarom voor de menschheid van zoo groote beteekenis. Met hoe meer beslistheid hierop nadruk wordt gelegd bij de onderscheiding van den mensch en het dier in algemeenen zin (zie § 9 onder 1) des te meer zal ook het feit ons treffen, dat de dieren aan elkander, wat hunne ontwikkeling betreft, zóó weinig te danken hebben, dat zeker het *dier* niet gezegd kan worden als origineel geboren te worden om als kopy te sterven.

Dat hooge waardeering van den individu niet slechts van den aanvang af aan het Christendom eigen was, maar ook onmiddellijk in de geloofsovertuiging dat Christus kwam om den zondaar te behouden begrepen is, zal niet licht worden ontkend, maar evenmin kan men twijfelen aan de waarheid dat de gemeenschapsidee door het Christendom in ruimen zin is gekweekt. Natuurlijk moet hierbij allereerst aan de „gemeente" gedacht worden in hare eenheid met Christus (*Joh.* 15 : 1 vv., 1 *Petr.* 2 : 4, 5, *Eph.* 1 : 23, 4 : 4, *Rom.* 12 : 4, 5, 1 *Kor.* 12 : 12 vv.) maar ook in algemeenen zin heeft het Christendom de ontwikkeling der gemeenschapsidee krachtig bevorderd. De waarde van het Christendom te dezen aanzien wordt het best begrepen door hen, die ook hier bedenken dat de rijkste inhoud niet dáár te vinden is waar de omvang het grootst is. Ongetwijfeld is de Staat — met het oog op het bijzondere volksleven — de wijdste omvang van alle gemeenschapsbetrekkingen, maar niemand zal kunnen ontkennen dat de banden, geknoopt door betrekkingen van huisgezin, kunst, wetenschap, Godsdienst en wat des meer zij, in de eerste plaats voor den mensch hooge beteekenis hebben. Hoezeer, ook buiten het Christendom, de Staatsidee zegenrijk gewerkt hebbe in de geschiedenis der menschheid, op de bijzondere terreinen die wij noemden heeft het Christendom allermeest zijne kracht geopenbaard. Menige minder gelukkige greep werd wel eens — ook in onzen tijd — gedaan, waar men in naam van het christelijk geloof zich mengde in vraagstukken van sociale politiek, maar wie de sociale vragen hoofdzakelijk in verband beschouwt met huiselijke, aesthetische, intellectueele, religieuze en verdere persoonlijke of ook algemeen-maatschappelijke belangen zal niet kunnen weigeren ook op sociaal gebied het Christendom te verheffen. In theorie en praktijk wordt hier de zegen zoowel als het recht der gemeenschapsidee, als in en met den mensch gegeven, in het helderste licht gesteld.

2. **De behoefte aan gemeenschap.** Hoewel het gemoedsleven in den mensch zich bijzonder leent tot het ondergaan van den invloed dien anderen op ons kunnen uitoefenen, moeten wij toch niet daarin uitsluitend meenen te vinden wat den mensch dringt tot het zoeken

van gemeenschap. De behoefte aan gemeenschap openbaart zich in ons geheele wezen. Het valt den mensch niet gemakkelijk alleen te staan, evenmin in zijne voorstellingen en wilsuitingen als in zijne gewaarwordingen, en juist zij die door persoonlijke beteekenis en zelfstandig karakter het meest eerbied afdwingen, toonen menigmaal het meest prijs te stellen op de sympathie van anderen. Door eene mededeeling als wij *Matth.* 26:38 vinden wordt zeker het beeld der grootheid van Jezus niet verdonkerd.

De gemeenschapsbehoefte van den mensch staat in nauw verband met het gevoel van solidariteit, waarvan men met gelijk recht kan zeggen dat het een feit, als dat het een plicht is (H. Marion. *De la solidarité morale* 1880, Ch. Recolin. *Solidaires. Essai de sociologie Chrétienne* 1894). Slechts al te zeer is wat Recolin de „wijsbegeerte der solidariteit" noemt miskend in de hedendaagsche toepassing van de idee omtrent de „struggle for life". De nood der maatschappij van onzen tijd heeft voor een goed deel in deze miskenning zijnen grond. Intusschen moet worden erkend dat de sociologie tegenwoordig in menigeen onder hare beoefenaars de hand reikt aan het Christendom, waaraan ook Proudhon recht deed wedervaren in dezen, terwijl velen voorbijzagen wat de wereld aan een Paulus, een Augustinus, een Pascal — om van Jezus te zwijgen — te danken heeft, wat de erkenning van den onderlingen samenhang der menschen betreft. De vrienden van het Christendom zouden waarschijnlijk nog minder over verwaarloozing van beginselen die hun ter harte gaan te klagen hebben, als in hun eigen midden altijd de individualistische strooming binnen de juiste perken gehouden was (A. Sabatier. *Deux conceptions du ministère évangelique* in: Revue Chrétienne 1891 n⁰. 1). Het „Koninkrijk Gods" duidt in de taal des Christendoms alles aan wat het hoogste is èn voor den individu èn voor de menschheid. In de gemeenschap zijn de voorwaarden aanwezig, waaronder de individu kan worden wat hij wezen moet. Socialisten en anarchisten — hoezeer ook principiëel tegen elkander gekant — geven ons gelijkelijk het bewijs, dat men zich wèl heeft te wachten voor dwaling ten aanzien van opvatting en toepassing van de gemeenschaps-

behoefte (H. LANGEROCK. *Anarchisten in woord en daad* in: Nederlandsch Muséum 4[de] Reeks, 4[de] Jaargang, 2[de] Afdeeling 1894 bl. 65—85). Ook afgezien van de onsterfelijkheidsvraag, die hierin rechtstreeks betrokken is, blijft uit hier bedoeld oogpunt de strijd merkwaardig die in 1888 werd uitgelokt door het verschijnen van WILHELM WUNDT's *Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens* (HUGO SOMMER. *Preusische Jahrbücher* 1887 en *Individualismus oder Evolutionismus* 1887, Dr. PH. R. HUGENHOLTZ. *Individu en gemeenschap*. Theol. Tijdschr. 1888 bl. 1 vv.).

3. **De aard der gemeenschap.** Het is niet moeielijk aan te toonen, dat in de menschheid het bewustzijn leeft dat zij in wezenlijke solidariteit verbonden is, en het is niet noodig daartoe een beroep te doen op in hunne uitlegging betwistbare of ook op zich zelf min beduidende uitspraken en feiten, als hoedanige ook te vinden zijn onder het getal der opmerkingen, dienaangaande door den hoogleeraar HOEKSTRA (*Zedenleer* I bl. 344, 345) gemaakt. Onze heilige Schriften bevatten menige uitspraak die ondubbelzinnig getuigt, dat ten minste in het Christendom de overtuiging op hare plaats is volgens welke in het menschengeslacht — trouwens in verband met de erkenning zijner specifieke eenheid — eene zedelijke eenheid wordt aangenomen (*Matth.* 23 : 29—31, *Rom.* 5 : 12—19, 1 *Kor.* 15 : 21—22, *Hebr.* 11 : 40). Men moet òf den mensch sociale neigingen ontzeggen, òf erkennen dat de menschen met elkander ten nauwste verbonden zijn. In dit opzicht is er recht in de overwegingen, die volgelingen van SCHOPENHAUER geleid hebben tot wat zij den „Godsdienst van het medelijden" noemen.

Door velen is terecht opgemerkt dat in de idee der menschelijke solidariteit een mysterie schuilt. Het is hetzelfde mysterie, dat allen treft die zich met het vraagstuk der erfelijkheid bezig houden en dat ook zooveel moeite baart aan hen, die in de statistiek des zedelijken levens de aandacht vestigen op het feit, dat ook handelingen waaraan een zedelijk karakter moet worden toegekend zich op bepaalde tijden min of meer geregeld plegen te herhalen (A. VON OETTINGEN. *Die Moralstatistik. Inductiver Nachweis der Gesetzmässigkeit sittlicher Lebens-*

bewegung im Organismus der Menschheit, QUÉTELET. *Physique sociale*). Het is vrij wat gemakkelijker zich onverschillig af te wenden van christelijke geloofsovertuigingen waarin op het gebied van hamartiologie en soteriologie een organische samenhang der menschheid of der gemeente wordt ondersteld, dan de feiten te loochenen waarop die onderstelling gebouwd is, en de moeielijkheden waarmede men te worstelen heeft bij de wijsgeerige behandeling van zoo menig zedelijk feit in de geschiedenis der menschheid en onzer samenleving zijn wel geschikt om den apologeet der christelijke dogmatiek te overtuigen van zijn recht om het licht van zijn geloof te doen schijnen op dit donker gebied.

Ook hier moet intusschen bij het gebruik van beeldspraak, waaraan men zich niet onttrekken kan, voorzichtig gehandeld worden. De aard der gemeenschap die in de menschenwereld bestaat wordt gemeenlijk aangeduid door op het begrip *organisme* te wijzen, en bepaaldelijk hecht men — in navolging van wat de oudheid aangaande MENENIUS AGRIPPA verhaalt — waarde aan het beeld van een *lichaam* ter aanwijzing van het onderling verband der menschen. Lichtelijk wordt hier voorbijgezien, dat de individuen ten aanzien van het geheel waartoe zij behooren eene andere beteekenis hebben dan de deelen des lichaams. Het gaat niet aan van rechten te spreken, die de bijzondere deelen van het lichaam tegen het lichaam in zijn geheel zouden kunnen doen gelden. Zij hebben zelfs, afgescheiden van het lichaam, geene zelfstandige waarde. De gemeenschap der menschen daarentegen mag niet beschouwd worden als uitsluitend als zoodanig van wezenlijke waarde. Integendeel, zij heeft hieraan behoefte dat de individuen, waaruit zij gevormd wordt, elk op zich zelf beteekenis hebben. Zij zal te hooger te schatten zijn naarmate zij te rijker is in geestelijk-krachtige individuen. Dat men „Gode meer gehoorzaam moet zijn dan den menschen" (*Hand.* 5 : 29) is eene uitspraak waarmede de individu in rechtmatige fierheid zich plaatst ook tegenover de gemeenschap, als het zijn moet, en dat wèl in naam van God, voor wien alle menschelijke macht, in welke gemeenschap ook vertegenwoordigd, zich heeft te buigen, en geen „staat" of „kerk" is voorspoedig, als men zich ontdoet van personen die op eene hoogte van persoonlijke

kracht staan waarop zoodanige uitspraak met zedelijk recht wordt gedaan en gehandhaafd. De jammerlijke verwarring, die ook in het denken onzer tijdgenooten slechts al te dikwerf openbaar wordt, waar individualisme en socialisme met elkander kampen, heeft voor een goed deel haren grond in verkeerd inzicht eensdeels in de macht der gemeenschap, anderdeels in de persoonlijke beteekenis der individuen. Kan hier — zooals wij zagen — van een mysterie spraak zijn, het is omdat de beteekenis der gemeenschap tusschen de menschen onderling niet licht te hoog wordt geschat, terwijl anderzijds de individu geroepen is, juist in de gemeenschap waartoe hij behoort gevormd te worden tot eene zelfstandigheid, waarin de individualiteit haar hoogtepunt bereikt. De zedekunde is bij uitnemendheid in. de gelegenheid om de diepte van het sociale vraagstuk te peilen, dat in den grond der zaak een zedelijk vraagstuk is.

4. **De vrucht der gemeenschap.** Het is geen wonder, dat zij volgens wier zienswijze, gevormd onder den invloed van een evolutionisme dat zich door volslagen naturalisme laat beheerschen, de mensch niet specifiek van het dier onderscheiden is, meenen te mogen aannemen dat geweten en plichtbesef — eigenlijk twee zijden van hetzelfde verschijnsel — hunne volledige verklaring vinden in het gemeenschapsleven, zoodat het zedelijke leven zelf, dat zich in deze merkwaardige verschijnselen kenmerkend openbaart, enkel als vrucht der gemeenschap te beschouwen zou zijn. Maar wèl mag het verwondering baren dat zij, die den mensch liefst niet van naturalistisch standpunt beschouwd en beoordeeld zien, van geweten of plichtbesef spreken als eerst in en door de gemeenschap ontstaan (HOEKSTRA. *Zedenleer* II bl. 133). Men moge al, met beroep op feiten, in de geschiedenis des zedelijken levens waar te nemen, met recht kunnen beweren dat geweten en plichtbesef zich ontwikkelen in het gemeenschapsleven, men dwaalt toch zeker, als men het „unus homo, nullus homo" ook te dezen .aanzien zóó opvat alsof aard en aanleg geene beteekenis zouden hebben voor het zedelijk levensproces. Het is eene miskenning van de psychische eigenaardigheden van den mensch, als men den wil slechts dan wanneer hij op

anderen gericht is in goede en kwade richting laat optreden. Al zijn wij tot gemeenschapsleven geboren, wij zijn reeds als individuen met geestelijke eigenaardigheden bedeeld, die in de gemeenschap haar karakter openbaren en daarin het gebied aantreffen waarop zich dit karakter ontwikkelen kan. Zonder gelegenheid tot karaktervorming kan geen zedelijk leven tot ontwikkeling komen, maar een zedelijk *wezen* wordt ondersteld, waar aan zedelijk *leven* gedacht wordt.

Het zedelijk wezen wordt niet geboren in de gemeenschap met het daarin gegeven betrekkingsleven. Geboren wordt daarin, wat met zedelijk goed pleegt bedoeld te worden, als men in de zedekunde van „goederenleer" nevens „plichtenleer" en „deugdenleer" (zie § 7 onder 1) spreekt. Ongetwijfeld kan daarbij ook aan het subjectieve goed worden gedacht, voor zoover de mensch in het leven der gemeenschap gelegenheid vindt om die persoonlijke deugden te beoefenen aan wier betrachting altijd de vrede des gemoeds verbonden is, die zeker als een wezenlijk goed van de hoogste waarde te beschouwen is dewijl hij in mindere of meerdere mate deel heeft aan den „vrede Gods die alle verstand te boven gaat" (*Philipp.* 4:7). Maar meestal wordt bij gebruik van de benaming „goederenleer" aan objectieve goederen gedacht, terwijl het subjectieve goed dan geacht wordt in de „deugdenleer" ter spraak te komen. Uit de geschiedenis der zedelijkheid blijkt, dat van lieverlede in de menschelijke samenleving — inzonderheid onder den invloed des Christendoms — een en ander zedelijk goed is verworven dat als vrucht van het gemeenschapsleven is gerijpt. Men geniet van deze goederen in het familieleven, in het gezellig verkeer, in het staatsleven, in de kringen van kunst en wetenschap, in de godsdienstige gemeenschap en waar niet al. De gemeenschap heeft ook wel eens gekweekt wat moeielijk als vrucht van echte zedelijkheid kan gelden, en de godsdienstige mensch met name zal ook hier aanleiding genoeg vinden om in zijne gemeenschap met God het middel te zoeken om op zijn hoede te zijn tegenover de gevaren der openbare meening, maar zonder twijfel is toch groote beteekenis toe te kennen aan zeden en gewoonten waarin zich eene voortgaande ontwikkeling van het zedelijke leven afspiegelt. In den idee-

ëelen toestand, op welks verwerkelijking de Christen hoopt, zal de volmaaktheid der individuen samenvallen met de volmaking van het geheel. Voor het tegenwoordige, waarin wij verre zijn van de volmaaktheid, zoowel individueel als sociaal, moeten wij ons geroepen gevoelen niet te berusten in de middelmaat, welke het algemeen zedelijk bewustzijn kenmerkt, maar elk voor zich moet naar de volmaaktheid jagen om ook het algemeene peil te verhoogen, terwijl overigens niet enkel de laagst-ontwikkelde in de gelegenheid is zijn voordeel te doen met de algemeene vruchten van zedelijkheid, in de gemeenschap gekweekt. De beschavingsgeschiedenis heeft ongetwijfeld zedelijke waarde.

HOOFDSTUK II.

HET ZEDELIJKE LEVEN VAN DEN MENSCH.

§ 11.

Het zedelijke leven op zich zelf beschouwd.

Het zedelijk subject wordt gekenmerkt door de zelfbepaling, die als zedelijk verschijnsel niet anders kan gedacht worden dan in verband met eene bepaalde hoogte van verstands- en gemoedsleven. Ongetwijfeld heeft men ook hier met iets betrekkelijks te doen, en het gebied der vrijheid wordt hier betreden, al is daarbij aan willekeur niet te denken en al is in het algemeen de strijdvraag, die deterministen en indeterministen verdeeld houdt, hier niet op hare plaats.

Het zedelijke leven dat zich zelf bepaalt wordt geleid door plichtbesef, waaraan bedoelde zelfbepaling volstrekt gebonden is, voor zoover zij een zedelijk karakter draagt. Zóó vertoont zich in het zedelijke leven de gebondenheid, die trouwens aan alle historisch leven eigen is krachtens de continuïteit die daarin heerscht, ook blijkens de eenheid van doel die hierbij moet worden ondersteld. Bij verandering van den algemeenen zedelijken toestand des menschen wordt het doel gewijzigd en dienovereenkomstig de wet van het zedelijke leven anders gesteld, maar op gegeven standpunt is zoowel in het een als het ander eene vastheid te erkennen,

die ook bij de zelfbepaling zelve de maat der vrijheid bepaalt. Is er alzoo in de zedelijke persoonlijkheid niet weinig dat aan eenheid en gebondenheid doet denken, daarmede is niet beslist dat hier geen plaats voor verscheidenheid zijn zoude. Inderdaad moet hier velerlei verschil worden erkend, waarmede niet altijd behoorlijk rekening gehouden wordt, terwijl somtijds de beteekenis ervan schromelijk overdreven wordt of ook in onjuisten zin wordt verklaard. In aanmerking komt hier allereerst het geslachtsverschil, omtrent welks beteekenis bijzonder op sociaal gebied verschillend gedacht wordt. De hoogste behoedzaamheid in het oordeel is te dezen aanzien, ook wat het zedelijke leven aangaat, aan te bevelen. Ook ten opzichte van het temperaments-verschil zij men voorzichtig, en niet minder waar het geldt de onderscheiding van ras en nationaliteit. De specifieke eenheid van het menschelijke geslacht worde in zijne verscheidenheid, ook op zedelijk gebied, niet miskend.

Het zedelijke leven begint in werkelijkheid, waar de individu tot zelfbepaling komt, al is de mensch in normalen toestand van de geboorte af tot zedelijk leven geroepen. De ondervinding leert met voldoende zekerheid, dat het zeer moeielijk is de grens aan te wijzen waar de zedelijke zelfbepaling een aanvang neemt. Het zedelijk leven vangt slechts éénmaal aan. Wel kan een nieuwe toestand in den zedelijken mensch geboren worden bij eene innerlijke vernieuwing welke hij ondergaat, maar men maakt zich schuldig aan miskenning van het onderscheid tusschen zedelijkheid *formeel* en *materieel* bedoeld, als men het zedelijke leven laat aanvangen met wat in de taal der christelijke dogmatiek

als wedergeboorte wordt aangeduid. Bij de waardeering van de hier bedoelde vernieuwing des gemoeds moet gedacht worden aan de verdervende macht, door de zonde in 's menschen zedelijk leven uitgeoefend, waartegen God in de wedergeboorte, naar christelijke voorstelling, verlossend optreedt, zonder intusschen de continuïteit van het zedelijke leven te verbreken. Slechts zij men voorzichtig met de toepassing van de idee van natuurlijke wetten en werkingen op het gebied der christelijke geloofsovertuigingen. Lichtelijk wordt het Christendom in zijne zuiverheid aangetast, als men het onderscheid tusschen natuurlijk en geestelijk leven veronachtzaamt bij zijn apologetisch streven.

De ontwikkeling van het zedelijke leven moet worden voorgesteld naar den eisch van het karakter des geestelijken levens in zijne onderscheiding van het natuurleven. In het Christendom heeft men de schoonste gelegenheid om het zedelijk proces te leeren kennen in de eigenaardigheden zijner ontwikkeling. De krachten, die hier optreden ter vorming van echt-zedelijk karakter, zijn hoogst merkwaardig. Men vergete niet dat de heiligmaking waarvan hier spraak is van progressieven aard is, en geen op zich zelf eerbiedwaardige dogmatische overtuiging mag ons verhinderen in haar een historisch proces te zien, waarvan het eindpunt ligt in de zedelijke volmaaktheid waartoe de Christen zich geroepen gevoelt. Wie aan den eisch van historisch leven op zedelijk gebied in eenig opzicht te kort doet bereidt schade aan het zedelijke leven zelf, en dogmatische juistheid wordt alzoo ook hier niet slechts door intellectueelen maar ook door zedelijken ernst dringend aanbevolen.

1. **De voorwaarde van het zedelijke leven.** Indien gevraagd wordt, aan welke voorwaarden de ontwikkeling van het zedelijke leven gebonden is, dan moet ongetwijfeld op den eisch van het gemeenschapsleven (zie § 10) nadrukkelijk gewezen worden. Maar als volstrekte voorwaarde van het zedelijke leven zelf kan enkel de eisch gelden dat de mogelijkheid van zelfbepaling aanwezig zij. Wordt de mensch als zedelijk subject erkend, daarmede is dan zelfbepaling hem toegekend. Het gebied van den wil, waarop de zelfbepaling hare plaats vindt, moet als zelfstandig beschouwd worden, ook al wordt geenszins voorbijgezien, dat verstands- en gemoedsleven beiden zekere mate van ontwikkeling moeten hebben bereikt, eer er spraak kan zijn van eene zelfbepaling die een zedelijk karakter draagt. In de phaenomenologie des zedelijken levens kan de behandeling van het vraagstuk der vrijheid niet worden opgenomen, maar wèl moet hier op het merkwaardig verschijnsel der zelfbepaling gewezen worden, als waarin zich ook het onderscheid tusschen mensch en dier in het algemeen openbaart. Door PAULSEN (*System der Ethik*) wordt bedoelde zelfbepaling als de „psychologische" wilsvrijheid aangeduid tegenover de „metaphysische vrijheid". Daargelaten de juistheid van zulk eene onderscheiding, zeker is dat de strijd tusschen deterministische en indeterministische beschouwingen over de laatste, niet over de eerste loopt. De zelfbepaling bestaat hierin, dat de mensch „agit" en niet „agitur", en wordt terecht tegenwoordig door velen geklaagd over de verslapping der zedelijke wilskracht, het is ook dewijl er — om met RAOUL ALLIER (*Les défaillances de la volonté au temps présent* 1891 p. 8) te spreken — onder de „paralytiques de la volonté" zoovelen zijn die op onvoldoende wijze tot zelfstandig handelen worden geprikkeld. Bij hoog-ontwikkelde dieren wordt soms een of ander gevonden dat aan zelfbepaling doet denken, maar de normale mensch is zonder zelfbepaling niet denkbaar, tenzij dan dwang van buiten hem bindt. Trouwens, er zijn ook in de vrijheid der zelfbepaling zeer onderscheiden graden bij den mensch zelven. Het is niet hetzelfde, of men blijft in het huis waarin men zich bevindt, dewijl men vooralsnog geen lust heeft zich daaruit te verwijderen, dan wel dewijl

men weet zich in gevaar te zullen bevinden als men zich naar buiten begeeft.

Hoe intusschen ook te oordeelen zij èn in de psychologie èn in de metaphysica des zedelijken levens over de vraag der vrijheid — uit anthropologisch of theologisch oogpunt — het gebied der zedelijkheid op zich zelve doet denken aan het tegendeel van noodwendigheid, om het even of daarbij van physische of van logische noodzakelijkheid spraak is (Fr. Nitzsch. *Zum Begriffe des Ethischen.* Jahrb. für Prot. Theol. XVI 1890 S. 473—483). Daarbij wordt echter geenszins ontkend, dat de zedekundige wetenschap ook met het begrip der noodwendigheid te rekenen heeft. Aan willekeur kan in geen geval in de wetenschappelijke behandeling van het zedelijke leven plaats worden ingeruimd. Ook van de zelfbepaling in het handelen, waarin zich de wil uit, geldt: „operari sequiter esse" (*Matth.* 7 : 16—18, 12 : 33). Ieder handelt, zoo als hij is, en wat hij is, is hij geworden in een innerlijk proces, dat ook zijne beteekenis behoudt, al wordt door wat in het Christendom wedergeboorte heet, een nieuwe zedelijke toestand geboren. Eene zedelijke handeling, waarbij niet als bij eene handeling die tot het gebied van het recht behoort uitsluitend wordt gedacht aan wat gevolgen heeft of hebben kan buiten het handelend subject zelf gelegen, heeft in de hoogste mate haren grond en hare kracht in de zelfbepaling, welke altijd eene zekere mate van vrijheid onderstelt. Het zedelijke leven vindt hierin zijn noodwendige voorwaarde.

2. **De aard van het zedelijke leven.** In 1886 werd door mij over dit onderwerp gehandeld in de bespreking van: *Begrip en methode van de zedekunde, beschouwd als deel der wijsgeerige Theologie* bl. 37 vv. (in: *Nieuwe bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en wijsbegeerte* V bl. 61 vv.). Moet de zelfbepaling als voorwaarde van het zedelijke leven worden erkend en wordt de zedelijke handeling daarmede buiten het gebied der noodwendigheid gesteld, toch meene men niet dat het karakter van willekeur aan het zedelijke leven eigen is. Reeds hierdoor wordt dit uitgesloten, dat bedoelde zelfbepaling door plichtbesef moet worden geleid. Juist door de gebondenheid aan het plichtbesef wordt aan de zelfbepaling een zedelijk karakter gegeven. De vraag omtrent

den grond van het plichtbesef leidt ons op het terrein der metaphysica, maar reeds hier moet worden opgemerkt, dat de ervaring ons leert dat plicht en plichtbesef ons doen denken aan eene dwingende macht. Mocht iemand wijzen op de logica, als waarin de mensch ook zijne zelfbepaling openbaart krachtens den waarheidszin die hem drijft, ten blijke dat de zelfbepaling wel als zedelijk kan worden beschouwd buiten de gebondenheid van het plichtbesef, men bedenke, dat ook wie van waarheidszin spreekt niet kan nalaten aan eene zedelijke eigenaardigheid van den mensch te denken (Prof. VAN BELL. *De samenhang van logica en ethiek* 1878).

Maar al ware het anders met deze zelfbepaling gesteld, men spreekt niet van zedelijk leven, dan waar eene continuïteit in het zedelijke handelen wordt aangenomen, die op zich zelve eene gebondenheid onderstelt. Men kan bij het leven van den mensch als zedelijk wezen niet anders dan aan historisch leven denken. Wie dit karakter aan het zedelijke leven ontzegt of ook dezen eisch bij het zedelijk oordeel over het hoofd ziet, is buiten staat de echte moraliteit, die iets anders is dan enkel legaliteit, te onderscheiden. Men is — naar PAULUS' woord — dienstknecht desgenen wien men gehoorzaamt „òf der zonde tot den dood òf der gehoorzaamheid tot gerechtigheid" (*Rom.* 6 : 16). Bovendien er is niet slechts continuïteit, maar ook eenheid van doel in het zedelijke leven. Uit den aard der zaak kan bij gewijzigd inzicht het doel geheel verschillend worden opgevat, maar altijd zal men zich, waar van zedelijk leven gesproken kan worden, een ideaal voorstellen, dat de norm bepaalt waarnaar men zich gedraagt. Vastheid van norm moet in elk geval worden ondersteld, hoeveel verscheidenheid daarin ook mogelijk zij, en reeds daardoor wordt de maat der vrijheid beheerscht die aan de zelfbepaling toekomt.

Wie acht geeft op de onvastheid waarmede de zedekunde te worstelen heeft ook in de hedendaagsche beweging op dit gebied, heeft eene schoone gelegenheid om de uitnemendheid van het Christelijk geloof te roemen, dat eenerzijds sterken nadruk legt op het individueel-vrije karakter der zedelijke persoonlijkheid, maar anderzijds de gebondenheid op den voor-

grond stelt aan den wil van God, waarvan het geweten getuigt, overeenkomstig de voorstelling welke men heeft aangaande den inhoud der zedewet, zooals deze belichaamd is in Christus als het ideaal der deugd.

Beschrijft men den aard van het zedelijk leven, men heeft dan te doen met een feit, dat in zich zelf altijd één en ident is en door vaste grenzen bepaald. Maar daarmede is niet gezegd dat het zich bij allen op dezelfde wijze openbaart. Er is eene verscheidenheid waarmede ook hier moet gerekend worden. Op menig onderscheid moet hier gelet worden. Wie het zedelijke leven in kaart wil brengen, heeft met grootere moeielijkheden te worstelen dan wie den weg teekent van stormen of krankheden (OPZOOMER. *Losse bladen* I bl. 177 vv.). De zedeleer der Roomsch-Katholieke kerk (DORNER. *System der Sittenlehre* S. 129 u. s. w.) heeft — behoudens de onderscheiding tusschen „klerus" en „leeken" — met de individueele verscheidenheid der menschen weinig gerekend. De zedeleer der Protestanten heeft wel meer oog voor de individualiteit, maar kan toch niet gezegd worden daaraan volledig recht te doen wedervaren. Misschien mag men met DORNER aan LEIBNIZ, in verband met zijne monadologie, er de eer van geven, dat van lieverlede het individueele in de geestelijke wetenschap beter tot zijn recht kwam. Wordt bedoelde verscheidenheid beschouwd als louter passief te verklaren, namelijk als ontstaan onder den invloed van plaats en tijd en omgeving, dan wordt natuurlijk — wat niet aannemelijk is — haar karakter in zijne oorspronkelijkheid miskend. Even weinig verdient het aanbeveling hier te denken aan kwantitatief, in plaats van aan kwalitatief verschil, zoodat eigenlijk alleen aan onderscheiden maat van zedelijke eigenaardigheden, al of niet in onderlinge menging, gedacht zou moeten worden. De voorstelling volgens welke de verscheidenheid te beschouwen is als enkel voortvloeiende uit het physisch organisme staat natuurlijk in verband met algemeen anthropologisch inzicht.

De verscheidenheid, in het geslachtsverschil begrepen, trekt tegenwoordig bijzonder de aandacht, onder den invloed van overwegingen, door sociale vraagstukken in het leven geroepen. Dat de soort, ook wat den mensch aangaat, in geslachts-tweeheid zich openbaart, is van ouds —

soms met zonderling beroep op uitspraken, ook onzer heilige Schriften — meermalen als oorspronkelijk feit ontkend. Men doet zeker wèl, als men de „aequivalentie" van man en vrouw in geen geval zóó opvat, dat men de evenzeer psychisch als physisch te erkennen verscheidenheid tusschen beiden verwaarloost, en men make zich ook de zaak niet te gemakkelijk door — om op ons gebied te blijven — te meenen, dat de vrouw meer op Godsdienst, de man meer op zedelijkheid zou zijn aangelegd, tenzij dan, dat daarmede enkel bedoeld wordt, de beteekenis der zedelijkheid meer dan die van den Godsdienst op het gebied der *daad* te zoeken. Men wachte zich voor de meening, dat norm en ideaal der zedelijkheid voor man en vrouw zouden verschillen. Zij betreffen den *mensch* als zoodanig, afgezien van de onderscheiding van man en vrouw, maar men dwaalt zeker niet, als men, waar het de zelfbepaling geldt, in de beweegredenen van het plichtbesef een met het psychisch verschil tusschen het leven van man en vrouw verband houdend onderscheid tusschen beiden laat gelden.

De onderscheiding der „temperamenten", waarop met recht gelet wordt ook in de zedekunde (Rothe. *Theol. Ethik* I S. 128 u. s. w.), al verheft zich het zedelijk karakter boven dat der natuur met haar temperamentsverschil, is wel min of meer met het geslachtsverschil te verbinden (*Matth.* 8 : 19—22, *Luk.* 9 : 57—62, 11 : 27—28) maar moet toch afzonderlijk worden beschouwd. Op naturalistisch standpunt kan men meenen, dat de mensch ook in zijn zedelijk leven volstrekt bepaald wordt door wat als physische grond van het bijzonder temperament te beschouwen is. De zedekunde heeft ook op de psychische factoren te letten die hierbij in aanmerking komen, en te waken tegen het uitwisschen van de grens tusschen vrijheid en noodwendigheid. Echte zedelijkheid ontwikkelt zich ongetwijfeld op den grondslag van alle temperamenten, maar het ideaal der deugd is zeker niet bereikt, waar het temperament zelf gunstig is voor bepaalde deugden, of ook ongunstig voor bepaalde ondeugden. Bij elk temperament is plaats voor bijzondere deugden en ondeugden. Overwinning van alle eenzijdigheid is het ideaal der karaktervorming. Waar deze overwinning plaats grijpt, valt geen bijzonder karakter meer te onderscheiden.

Ook in het verschil van ras en nationaliteit is wel eens met meer of minder recht temperamentsverschil aangewezen. Hoe meer men overtuigd is van de specifieke eenheid van het menschelijke geslacht, des te minder waarde zal men hechten aan de beschouwingen van hen, die in het vraagstuk der deugd — zooals het reeds heette — eene ethno- of geographische kwestie meenen te mogen zien. De zelfstandigheid van het zedelijke leven moet worden erkend en die erkenning mag geene schade lijden bij de opmerking dat historische toestanden en eigenaardigheden van stammen of volksfamiliën beteekenis hebben ook voor het zedelijke leven.

3. **De aanvang van het zedelijke leven.** Bedoelt men met de vraag naar den aanvang des zedelijken levens te wijzen op het punt waar 's menschen zedelijk wezen een aanvang neemt, men moet dan verwezen worden naar 's menschen verschijning op het tooneel dezer wereld. Maar wordt het zedelijke leven beschouwd in het licht der voorwaarden waaraan het in zijne verwerkelijking historisch gebonden is, men moet dan, als men op zijn aanvang gelet wil hebben, denken aan het tijdstip waarop in ernst aan plicht en recht van zelfbepaling te denken is. Aan eenig bepaald tijdstip in het menschenleven in het algemeen is zeker deze zelfbepaling niet gebonden, maar wel moet worden erkend, dat zij eene bepaalde hoogte van verstandelijke ontwikkeling zoowel als eene bepaalde diepte van gemoedsleven onderstelt. De moeielijkheid, die op dit punt den strafrechter menigmaal in den weg treedt, heeft haren grond in een psychologisch vraagstuk, dat aan de wetenschappelijke analyse maar al te dikwerf ontsnapt. De zedekunde is geroepen, in de praktijk tot de hoogste voorzichtigheid te manen, dewijl het zedelijk gevoel door eene vergissing te dezen aanzien op bedenkelijke wijze kan worden gekwetst, zoowel waar de dwaling in het voordeel, als waar zij in het nadeel is van een bepaald persoon. Intusschen moet hierbij worden opgemerkt — ter voorkoming van een misverstand, dat vooral bij de beoefenaars der christelijke zedeleer dikwerf voorkomt — dat hier gedacht wordt aan den aanvang des zedelijken levens in *formeelen* zin. Nieuwe beginselen kunnen de werkzaamheid der zelfbepaling wijzigen

en mitsdien eenen nieuwen zedelijken toestand in het leven roepen, maar daarin is dan niet de aanvang van het zedelijke leven, *formeel* bedoeld, betrokken. Het zedelijke leven kan slechts eenmaal aanvangen; intusschen kan de mensch wel in zijn zedelijk leven eene geheele vernieuwing ondergaan. Men dwaalt dus, als men van de wedergeboorte spreekt, op Christelijk standpunt, als van den aanvang des zedelijken levens. Spreekt men zóó, dan wordt daarbij aan het zedelijke in eene bepaalde kwalificatie, dus in materiëelen zin, gedacht. Het zedelijke leven is krachtens zijne continuïteit één proces. De wedergeboorte verbreekt geenszins die continuïteit (*Rom.* 7 : 15—26), maar de gewijzigde toestand van het zedelijk subject brengt natuurlijk eene wijziging zoowel in den gang als in de uitkomst van het proces. Volgens de Christelijke geloofsovertuiging is in het proces van het zedelijke leven door de zonde stoornis gebracht en is het de taak der Christelijke dogmatiek het begrip der wedergeboorte in verband met de hamartiologie zoowel als met de objectieve en subjectieve soteriologie te ontvouwen en toe te lichten. De zedekunde kan het hare doen om eene magische opvatting van de wedergeboorte te bestrijden, maar zoeke haar heil niet in de meening dat de wedergeboorte als natuurlijke ontwikkeling te beschouwen is. Inwerking van buiten behoeft niet te worden uitgesloten, waar de continuïteit van het zedelijke leven in het proces der zedelijkheid wordt erkend. Men kan intusschen geene bevredigende verklaring geven van het zedelijke leven, zooals de Christelijke Theologie dit leven beschouwt in zijnen aard en zijne geschiedenis, met toepassing van de biogenetische of eenige andere natuurwet, als men zich niet bepaalt tot aanwijzing van eenvoudige analogie tusschen het gebied van natuur en geest. Zelfs uitnemend bedoelde pogingen als die van HENRY DRUMMOND (*Natural law in the spiritual world* 16. Ed. 1885), aangewend tot verdediging van het Christendom, moesten haar doel noodwendig missen, voor zoover Christelijke geloofsovertuigingen daarbij onder het gezichtspunt der werking van natuurwetten gebracht werden (Dr. H. G. KLEIJN. *Natuurwetten in de geestelijke wereld* in: Theol. Studiën V bl. 457—481). Wie over het ἄνωθεν γεννηθῆναι (*Joh.* 3) handelt overeenkomstig genetische beschouwingen,

ontleend aan het gebied der natuur, loopt gevaar het verschil tusschen natuur en geest voorbij te zien, en onjuiste voorstellingen betreffende den aanvang des geestelijken levens kunnen niet anders dan heilloos werken op de voorstelling betreffende den groei van dit leven. De Christelijke dogmatiek was menigmaal in de gelegenheid ook op dit punt wijsheid te leeren uit noodlottige dwalingen, waarin ook de wijsbegeerte van het zedelijke leven betrokken was. De wording zoowel als de wasdom van alle leven is een mysterie, maar er is onderscheid tusschen wat te dezen aanzien op het gebied der natuur en op dat van den geest te zien is. De passiviteit van den zedelijk-geestelijken mensch is altijd met eene activiteit verbonden, waarvan wel ook overigens in het leven der dieren iets te ontdekken is, maar die ten minste op het gebied van lagere organismen te vergeefs wordt gezocht. Op zedelijk terrein moet inzonderheid worden gewaakt tegen miskenning van de waarde der persoonlijke werkzaamheid.

4. **Het proces van het zedelijke leven.** Wordt behoorlijk onderscheid gemaakt tusschen *natuur* en *geest*, dan zal ook de ontwikkeling des zedelijken levens, al bestaat er analogie tusschen haar en die des natuurlijken levens, niet worden beschouwd als gelijk aan die welke op het gebied der natuur wordt waargenomen. De ontwikkeling van het zedelijke leven moet worden beschouwd in het licht van haren eigen aard. In het zedelijke leven moet door vrije zelfbepaling, overeenkomstig eene vaste norm, krachtens plichtbesef, naar de bereiking van het hoogste goed worden gestreefd. Van ontwikkeling kan hier gesproken worden, wanneer bedoelde zelfbepaling strenger karakter aanneemt en zich krachtiger openbaart, de subjectieve overtuiging aangaande de geldigheid van bedoelde norm te vaster wordt, het plichtbesef in te zuiverder vorm zich doet gelden en ten aanzien van het hoogste goed juister voorstelling gekweekt wordt. Wat in de Christelijke levensbeschouwing als „zonde" veroordeeld wordt, bestaat juist in feiten die in dit proces belemmerend werken. De kracht der zelfbepaling wordt verzwakt door de ontzenuwing van den individu, die niet achterwege kan blijven, waar zedelijk bederf zich in hem openbaart. De grenslijn tusschen goed en slecht verflauwt

noodwendig, als booze begeerten de overhand verkrijgen. Het plichtbesef spreekt te zwakker, naarmate de zedelijke ernst minder wordt, en de hoogte van het ideaal daalt met die van den algemeenen zedelijken staat van den mensch. Tegenover de zonde en het zedelijk bederf, daardoor gewerkt, stelt het Christelijk geloof de geestelijke krachten, waarmede het Christendom in de wereld optrad. In het gemeenschapsleven met God, waartoe Christus zijne volgelingen leidt, wordt de innerlijke kracht gestaald. In de levensvernieuwing, die de Christen ondergaat, blijkt van den aanvang af, dat het oog is gescherpt voor de onderscheiding tusschen het goede en het booze. Door het geloof, dat ons met Christus één maakt, ontwaakt het besef dat wij aan de navolging van zijn voorbeeld gebonden zijn, en tevens rijst daardoor ons ideaal tot de hoogte van het zijne (2 *Kor.* 6 : 14—7 : 1).

Wil men het proces des zedelijken levens in zijnen rechten aard leeren kennen met de krachten die zich daarin werkzaam betoonen, men heeft daartoe gelegenheid, als men de leer der heiligmaking — zooals het heet in de Christelijke levensleer — onderzoekt. Nergens meer dan hier raken elkander de dogmatiek en de ethiek, dewijl ook nergens duidelijker dan hier blijkt dat godsdienstig en zedelijk leven met elkander nauw verband houden. De „heiligmaking" is inderdaad een proces van zedelijk leven, dat zijn voltooiing zoekt in wezenlijke reinheid. Men heeft wel reden om aan de „rechtvaardiging" het karakter van het *volstrekte* toe te kennen met het oog op uitspraken onzer heilige Schriften, maar wachte zich er wel voor in de „heiligmaking" het begrip van het *betrekkelijke* ter zijde te stellen. Het is eene zonderlinge „nieuwe" reformatie, die de reformatie der 16[de] eeuw meent aan te vullen, door de „heiligmaking" van haar historisch karakter te ontdoen. Het woord „heiligmaking" — waarbij men lette op het onderscheiden gebruik van *ἁγιωσύνη* en *ἁγιασμὸς* in het N. T. als in *Rom.* 1 : 4, 2 *Kor.* 7 : 1, *Rom.* 6 : 19, 22, 1 *Tim.* 2 : 15, *Hebr.* 12 : 14, 1 *Petr.* 1 : 2, 1 *Thess.* 4 : 3, 2 *Thess.* 2 : 13 — moet ons niet op een dwaalspoor leiden. Het Oud-Testamentische begrip *heiligheid* — wat het woord ook oorspronkelijk beteekene — ontving in elk geval van lieverlede eene zedelijke beteekenis, al blijkt uit 1 *Kor.* 1 : 30

dat het ook in het N. T. niet geheel mag worden ter zijde gesteld (Ernst Issel. *Der Begriff der Heiligkeit im N. T.* 1887 S. 75). Eene vermaning als b.v. *Hebr.* 12 : 14 te vinden is, kan wel niet anders worden verstaan, dan in dezen zin, dat aangedrongen wordt op eenen wandel, waarin alle kracht wordt ingespannen om het zedelijk einddoel des Christelijken levens te bereiken en der volmaaktheid deelachtig te worden. Ook wie geneigd is, het actieve element hier in verband met Christologische opvattingen op den achtergrond te dringen, zal toch moeielijk kunnen ontkennen dat b.v. in *Rom.* 6 : 19 de toestand van het „geheiligd zijn" als resultaat van den zedelijken wandel beschouwd wordt. Uit het „in Christus geheiligd zijn" moet intusschen de eisch worden afgeleid, om de „heiligmaking" na te jagen. Het dogme van het „geheiligd zijn in Christus" mag, evenmin als dit geschiedt in het N. T., in de zedekunde den eisch te niet doen, dat de wedergeborene in ernstigen strijd zich benaarstige om der reinheid deelachtig te worden. De voorwaarde van alle historisch leven wordt ook in het leven der zedelijkheid niet straffeloos geschonden.

---

§ 12.

Het zedelijke leven in verband met andere levensuitingen van den mensch.

Komt in het *zedelijke* leven 's menschen redelijk-geestelijke ontwikkeling tot hoogen bloei, men mag niet vergeten dat de mensch ook op ander gebied belangrijke levensverschijnselen openbaart. Om verschillende redenen is het wel noodig, dat ook tegenwoordig op de *zinnelijke* zijde van 's menschen leven ernstig worde gelet. Tegenover jammerlijke miskenning van de beteekenis onzer zedelijke roeping staat nog altijd bij sommigen gevaarlijke geringschatting van de macht der zinnelijkheid. De heerschappij der zinnelijke driften moet worden bestreden met geestelijke wapenen. Wordt zij enkel teruggedrongen, zonder waarlijk overwonnen te zijn, men heeft reden te vreezen, dat zij zich tracht te herstellen en dat met te meer kracht naarmate zij voor te krachtiger uiterlijken dwang moest wijken. De meening, dat de zonde in onze zinnelijke natuur op zich zelve zou schuilen, moet als dwaling worden beschouwd. De zonde heeft haren grond in het geheel van ons wezen, en het hangt van de beginselen af die ons persoonlijk leven beheerschen, of het „vleesch" tegenover den „geest" machtig zal zijn. De zedeleer van het Christendom wijst met recht op de „wedergeboorte" als het

feit, waardoor de juiste verhouding tusschen onze zedelijke en onze zinnelijke natuur wordt bepaald.

Dat ook de *aesthetische* ontwikkeling hooge waarde heeft voor het menschelijke leven, moet zonder aarzeling worden erkend. De indrukken van het schoone plegen krachtig te zijn, ook in kringen, waar overigens de algemeene geestestoestand op betrekkelijk lager peil bleef. De zedekunde houde hiermede rekening met te meer ernst, dewijl zeker niet altijd het schoone en het goede samenvallen in de werkelijkheid dezer wereld. Ook moet in aanmerking worden genomen, dat de taak der kunst op zich zelve niet daarin gezocht kan worden dat zij het zedelijke leven zou verheffen of reinigen. Er is verscheidenheid van ideaal, al zal de mensch, die de eischen der zedelijkheid in strengen zin laat gelden, het hoogste niet zoeken waar het schoone zich niet om het goede bekommert. De aesthetische zin leidt tot bijzondere gevaren voor de zedelijke reinheid, ten minste naar de opvatting hiervan in de kringen waarin het Christelijk ideaal wordt gehuldigd. Hoe men ook oordeele over de houding welke in gegeven omstandigheden tegenover de kunst moet worden aangenomen, de zedekunde heeft in elk geval ook op de verhouding tusschen zedelijk en aesthetisch leven te letten.

Maar de algemeene geestes-ontwikkeling is niet tot aesthetisch gebied beperkt. Het *intellectueele* leven in het algemeen heeft ook zedelijke waarde. Ook de zucht om te weten behoort in den mensch tot de verschijnselen van zijn redelijk-geestelijk leven, waarbij de zelfbepaling, die naar persoonlijke zelfverwezenlijking streeft, werkzaam optreedt, en de waarheidszin, die zich hierbij openbaart, staat met de zede-

lijke waarheidsliefde in nauw verband. Men zou de zedelijke beteekenis der beschaving moeten loochenen, wilde men aan de intellectueele ontwikkeling zedelijke beteekenis ontzeggen. Intusschen meene men niet, dat het onderwijs op zich zelf zedelijke vruchten draagt, tenzij dan dat daarbij tevens aan opvoeding gedacht worde. Het intellectueele leven heeft zijne eigene behoeften, waaraan voldaan kan worden ook zonder dat zedelijke eischen worden in rekening gebracht. Ook moet men het oog niet sluiten voor de gevaren, welke aan de beoefening zelve van de wetenschap kunnen verbonden zijn. Heeft men soms gedwaald, door aan de wetenschap te wijten wat ten laste van wetenschappelijke personen moest gebracht worden, men ontkenne niet dat ook zedelijke fouten kunnen worden gekweekt in den arbeid der wetenschap.

Vooral is het de verhouding tusschen *zedelijk* en *godsdienstig* leven waarop, ook in den tegenwoordigen tijd, veler oog gevestigd is. Godsdienst en zedelijkheid beiden kunnen schade lijden, als zij òf vereenzelvigd òf scherp gescheiden worden, en gemakkelijk is het niet, de juiste verhouding tusschen beiden nauwkeurig aan te wijzen. De opvatting van het zedelijke leven wordt beheerscht door de houding welke men ten opzichte van den Godsdienst aanneemt. Overtuigingen, die positief of negatief met het geloof samenhangen, zijn wel eens van overwegend gewicht, ook waar men meent op den bodem van wetenschappelijke hypothesen te staan. De vraag, hoe men over den Godsdienst denkt, heeft beteekenis ook voor de onderlinge waardeering van individueele en sociale ethiek. Wie de zelfstandigheid van het zedelijke leven gehandhaafd wil zien, behoeft voor verbinding van

zedelijkheid en Godsdienst niet te vreezen, indien slechts juiste voorstellingen worden gekweekt omtrent zedelijke en godsdienstige feiten. Misverstand ten aanzien van onze bewustzijnsverschijnselen was menigmaal de oorzaak van min juiste beschouwingen omtrent het verband van godsdienstig en zedelijk leven. Gelijk de Godsdienst met recht te hooger geschat wordt, naarmate hij te inniger met eischen van zedelijk leven samenstemt, zoo zal ook het zedelijke leven slechts kunnen winnen in betrouwbare waarde, als het den band met den Godsdienst in eere houdt en in versterking van godsdienstig leven heil en steun zoekt.

1. **Het zedelijke leven en het zinnelijke leven.** Spreken wij hier van zinnelijk en zedelijk leven, wij denken (zie § 9 onder 3) aan eene *neven*stelling — niet aan eene *tegen*stelling — en hebben het oog op de vraag, in welke verhouding de eischen onzer zinnelijke natuur tegenover die des zedelijken levens te stellen zijn. In de geschiedenis der zedelijkheid is het dikwerf genoeg gebleken, dat het zedelijk proces ernstig wordt bedreigd, als de kracht der zinnelijkheid lichtvaardig wordt onderschat. Maar even duidelijk is, dat menigeen, ook tegenwoordig, voor de behoeften van het zinnelijke leven eene waardeering eischt waarmede de zedelijke zin geen vrede kan hebben. Bepaaldelijk op sexueel gebied zijn wel eens meeningen uitgesproken, waarbij ten eenenmale werd voorbijgezien, dat ten minste zij die niet in het grofste materialisme verzonken zijn zich ernstig gekwetst moeten gevoelen door beschouwingen, waarbij de onderstelling op den voorgrond staat, dat het dierlijk-zinnelijke ook bij den mensch zijne heerschappij vrij mag doen gelden. Wordt de mensch als redelijk-zedelijk wezen beschouwd, dan is daarmede terstond beslist, dat de eischen der zinnelijke natuur niet onbelemmerd met dwingende kracht mogen optreden. In de verschijnselen van het zedelijke leven wordt juist openbaar, dat de zinnelijke natuur niet meer onbeperkt heerscht, en wij mogen ons gelukkig rekenen, dat

in den jongsten tijd ook ten onzent in steeds ruimeren kring — naar wij meenen — de overtuiging doordringt, dat ook de zedekundige een woord heeft meê te spreken, waar het menigmaal den schijn had, alsof eenig anthropologisch vraagstuk van individueelen of socialen aard, van groote beteekenis voor het maatschappelijke leven, aan de beslissing van materialistische beoefenaars der natuurwetenschap was overgelaten. Het komt intusschen aan op de waarde en de kracht der gezindheid, waardoor en waarmede de behoeften der zinnelijke natuur worden gewraakt en bestreden. Gelijk JEZUS' discipelen hunnen Meester niet begrepen met zijn: „ik heb eene spijs om te eten, die gij niet weet" (*Joh.* 4 : 32) zoo begrijpt ook de zinnelijke mensch als zoodanig niet, dat in den mensch krachten kunnen werken waarvoor de macht der zinnelijkheid wijken moet. Er zijn krachten, die in wettigen strijd overwonnen worden, ook in het innerlijke leven. Voor geestelijk leven en zijne eischen kan zinnelijk leven met zijne behoeften op den achtergrond treden. Geschiedt dit langs wettigen weg, in innerlijken levensstrijd, krachtens hooger beginsel, dan is geen gevaar te duchten, doch zijn veeleer de schoonste vruchten van geestesleven te aanschouwen. Maar wordt de zinnelijke natuur tot zwijgen gebracht door eenigen, al of niet mechanischen, paedagogischen druk, dan heeft men ernstig te vreezen. In onderdrukking schuilt geen wezenlijke kracht. De natuur kan den geest gehoorzaam zijn, maar die gehoorzaamheid is slechts betrouwbaar, voor zoover zij rust op den grondslag eener wilsdaad. De hartstocht werkt met te meer verwoestende kracht, naarmate hij te langer door onredelijken dwang werd beheerscht. In het zedelijke leven moet uit den aard der zaak worden gestreden tegen de macht der zinnelijkheid, maar in dien strijd moet rekening worden gehouden met de algemeene wetten der menschelijke natuur, en dat te meer naarmate de kracht van een bepaalden hartstocht te geweldiger pleegt te werken. Zonder twijfel speelt de zinnelijkheid bij den zondigen mensch (*Rom.* 8 : 6, 1 *Joh.* 2 : 16) eene voorname rol, maar als men in haar op zich zelve den grond der zonde meent te vinden, verkeert men in bedenkelijk misverstand (J. KÖSTLIN. *Christliche Ethik* 1899 S. 97 u. s. w.) tenzij men de zonde binnen engen kring beperke. En ook

zelfs, waar men haar beperkt tot het gebied van lagere zinnelijke driften, zal men, naar algemeene ervaring van wie gewoon zijn zich zelven nauwkeurig na te gaan, moeten erkennen, dat de macht dier driften afhankelijk is van de mate, waarin wij naar roeping en plicht in ons persoonlijk leven naar ernstige zelfbepaling streven in verband met beginselen die onzen ganschen persoon beheerschen. In dit opzicht had PAULUS, die in zeer ruimen zin van „vleesch" als zondig beginsel spreekt (*Gal.* 5 : 19 vv.) wel recht, achter het „bedenken des vleesches" nog iets anders dan wat bloot-zinnelijk is, te zoeken (*Rom.* 8 : 7), en de Christelijke zedeleer, die den eisch der wedergeboorte vooropstelt bij de bespreking van het zedelijke levensproces, kan het recht dezer zienswijze ook hiermede bepleiten, dat alzoo de beteekenis en de macht der zinnelijkheid wordt afhankelijk gesteld van het algemeene zedelijke gehalte van 's menschen persoon. Plegen de driften in den zinnelijken mensch in kracht te winnen, zoo wel wanneer men ze onbelemmerd laat werken, als wanneer men ze door uiterlijk gezag van paedagogischen of ook ascetischen aard tracht te beheerschen, de ondervinding heeft wel geleerd, dat de tot het leven in Christus herboren mensch in den strijd der hartstochten overwinnaar kan zijn.

2. **Het zedelijke leven en het aesthetische leven.** Ook de aesthetische bezieling is van diep-ingrijpende beteekenis voor het leven van den mensch (zie onze *Wetenschap van den Godsdienst* II § 11 onder 1). Het moge waar zijn, dat de Christelijke zedeleer zich in het algemeen niet op de boeken des Nieuwen Verbonds beroepen kan, als zij ook de menschelijke ontwikkeling op het gebied van wetenschap en kunst binnen den kring harer overwegingen trekt, men mag toch evenmin eene uitspraak als *Philipp.* 4 : 8 te vinden is onverschillig voorbijgaan, als men weigeren mag den ernst eener gedachte te erkennen, als welke in 1 *Joh.* 2 : 16 is uitgedrukt. Het ligt in den aard van het zedelijke leven zich in het bijzonder rekenschap te geven van den indruk van het schoone, dewijl deze zich ook dáár weet te doen gevoelen waar overigens de algemeene geestelijke ontwikkeling juist niet eenen hoogen trap heeft bereikt, alsmede dewijl het verre van zeker is, dat

de indruk van het schoone in alle gevallen tevens ten goede zal werken in zedelijken zin. De zedekunde moet zich wachten voor de meening, alsof haar de taak der aesthetica is opgedragen, maar zij kan noch mag zich ontslagen rekenen van de roeping om ook het leven der kunst gade te slaan. De vraag is hier niet, of allen werkelijk zelf deel nemen aan den arbeid der kunst, of ook uit zedelijk oogpunt geroepen zijn daarin belangstelling te toonen. Het is noodig, dat gelet worde op de onderscheiden omstandigheden waarin de individu verkeert, en op den eisch van bijzondere kringen van werkzaamheid waaraan gansche sociale groepen gebonden zijn. Het kan intusschen onzer aandacht niet ontgaan, dat menigmaal zich kunstzin openbaart ook in kringen waar overigens de aesthetische ontwikkeling achterlijk is, en dat dit niet onverschillig is voor het zedelijke leven blijkt soms op merkwaardige wijze. Dat de kunst reinigend werken kan, werd reeds door ARISTOTELES opgemerkt, en de erkenning van dat feit kan onaangetast blijven, ook al wordt het doel der kunst niet in hare zedelijk-godsdienstige beteekenis gezocht. Van ideaal-vorming kan in zeer verschillenden zin worden gesproken, overeenkomstig het onderscheid dat er is onder de menschen ten aanzien van wat hun als het hoogste geldt, maar zij, die 's menschen wezenlijke bestemming miskend achten waar niet aan de strengste zedelijke eischen allereerst waarde gehecht wordt, moeten er wèl op bedacht zijn, zich niet voldaan te rekenen, waar het ideaal binnen den kring van het zinnelijk-schoone besloten blijft. Te meer is bedachtzaamheid hier noodig, dewijl niet weinigen schijnen te meenen, dat het bezit van kunstgaven tot verontschuldiging kan dienen voor het gemis van strengen zedelijkheidszin — eene meening, die te gevaarlijker is, dewijl de ontwikkeling van den aesthetischen zin eigenaardige gevaren met zich brengt voor het zedelijke leven, al ware het slechts door aan zinnelijke emoties te veel plaats in te ruimen. Wordt daarentegen met recht aan het Ovidiaansche (*Ex Ponto* II, 9, 47): ingenuas didicisse fideliter artes, emollit mores nec sinit esse feros" (HOEKSTRA. *Zedenleer* III bl. 110) herinnerd, men moet daarbij wel bedenken, dat het hier aankomt zoowel op de voorwerpen waaraan zich de kunstzin wijdt,

als op de eischen die men der zedelijkheid stelt. De Christelijke zedeleer mag er zich billijk op verheffen, dat haar ideaal uitgaat boven wat de klassieke oudheid als het goede of het „honestum" beschouwde. De idealen, die de Grieksche dichters teekenen, staan doorgaans — zegt HOEKSTRA t. a. p. bl. 140 niet zonder recht — hooger uit een aesthetisch dan uit een streng zedelijk oogpunt. Indien slechts onder Christenen de overtuiging algemeen was, dat wel het niet-zedelijke, maar geenszins het onzedelijke er recht op kan hebben, schoon te worden genoemd. Het is hier de plaats niet, om te handelen over de vraag, in hoever het soms zedelijke plicht kan zijn, zich van deelneming aan de taak of het genot der kunst te onthouden. In het algemeen moet worden erkend, dat het aesthetische leven voor de zedelijkheid niet geringe waarde bezit.

3. **Het zedelijke leven en het intellectueele leven.** Nevens de kunst treedt ook de wetenschap in de maatschappij zoowel als in het individueele leven op. De laatste heeft evenals de eerste ongetwijfeld zedelijke beteekenis (Dr. F. W. B. VAN BELL. *Zedekunde.* Theol. Tijdschr. XXXI bl. 495 vv.). Den wetenschappelijken man, als zoodanig, behooren bepaalde zedelijke eigenaardigheden, als inzonderheid strenge waarheidsliefde, eigen te zijn, maar in het algemeen mag gezegd worden, dat alle werkzaamheid, waarbij het op de oefening en toepassing van de wetten van het redelijke denken aankomt, verwantschap heeft met de taak, welke uit het oogpunt van ernstige zelfbepaling aan het zedelijke leven moet worden toegekend. Op den samenhang tusschen logica en ethiek werd door evengenoemden geleerde met recht gewezen (*De samenhang van Logica en Ethiek.* Redevoering op den 17den September 1878 uitgesproken bij zijn aftreden als Rector Magnificus door Dr. F. W. B. VAN BELL, Groningen bij J. W. WOLTERS 1878). Ongetwijfeld behoort de zucht om te weten, vooral als het daarbij niet dadelijk om praktische vruchten te doen is, tot de idealistische neigingen van den mensch, en het kan niet worden ontkend, dat bij de persoonlijke zelfverwezenlijking, welke de zedelijke mensch zich ten doel stelt, ook het intellectueele karakter des menschen in aanmerking komen moet (HOEKSTRA. t. a. p. I bl. 56, 415, 436), en dit des te meer dewijl ook daarbij — wat

autodidacten ons wel eens zouden kunnen doen voorbijzien — de gemeenschap, in zedelijke verhoudingen gegrond, groote waarde heeft.

Het wetenschappelijke streven staat met de algemeene beschaving in nauw verband, en werd door Jules Bovon (*Morale Chrétienne* II p. 355) te recht gevraagd: „le privilège de l'homme cultivé n'est-il pas d'être partout à son aise?" het lijdt geen twijfel, of de wetenschap, als vormende kracht beschouwd, oefent grooten invloed uit, om den mensch bedoeld voorrecht te doen deelachtig worden. Wie de zedelijke beteekenis der beschaving erkent, moet reeds daarom ook in de zedekunde aan de wetenschappelijke ontwikkeling in het algemeen zijne aandacht wijden. Evenmin als echter de zedekunde zich met de aesthetica heeft bezig te houden, al trekt ook de aesthetische ontwikkeling hare belangstelling, behoort ook het vraagstuk van het onderwijs op zich zelf tot den kring harer beschouwingen. Vooral heeft men zich te wachten voor de meening, alsof onderwijs op zich zelf zedelijk werkt, tenzij men, wat ten minste voor het lager onderwijs zeker zeer wenschelijk is, de idee van opvoeding met die van onderwijs rechtstreeks verbinde. Ook ten onzent is wel eens gebleken, hoezeer men dwaalt, als men van onderwijs en wetenschap, bij verwaarloozing van den Godsdienst, zedelijk heil verwacht. Kenmerkt zich de onderwijzer door streng zedelijk karakter, dan zal zeker ook in zijne school zedelijke ernst kunnen gekweekt worden, maar men heeft dan daarin eene vrucht te zien niet van intellectueel, maar van zedelijk leven. De eenheid van 's menschen geestelijk leven te erkennen is iets anders, dan dooreen te mengen wat op verschillenden wortel bloeit en groeit. De behoeften van het intellectueele leven zijn andere dan die welke uit onzen zedelijken aard voortvloeien. Zelfs kan men zeggen, dat er bijzondere gevaren voor het zedelijke leven schuilen in den wetenschappelijken zin. Ook de geleerde stand kenmerkt zich door eigen ondeugden, die men misschien het best leert kennen, wanneer men let op de vruchten der wetenschappelijke polemiek. Er is soms ijdelheid in den ijver, waarmede men kleine bijzonderheden napluist, terwijl men het oog sluit voor wat groot belang heeft. De zelfzucht kan zich dekken achter het schild van bij-

zondere belangstelling in een of ander vraagstuk waarbij alle egoïsme schijnt buitengesloten. Gemakzucht kan de drijfveer zijn tot eenen twijfel, die, onder den invloed van twijfelzucht, heilloos werkt op het innerlijke leven. Hoogmoed doet zich lichtelijk gelden, waar men de menschen meet naar wetenschappelijken maatstaf, en de verzoeking kan nabij liggen om in wat men weet of meent te weten een wapen te zoeken tegen wat het geweten ons als waarheid doet kennen. Men handelt zeker onverstandig, als men woorden, als 1 *Kor.* 1 : 20 en 2 : 6 te lezen staan, gebruikt om tegen de wetenschappelijke ontwikkeling te ijveren, maar het is ook niet verstandig te ontkennen dat de wetenschap voor den mensch hare eigene gevaren met zich brengt. De zedekunde mag de Christelijke zedeleer gelukkig achten, dat zij in hare kenbronnen ook te dezen opzichte genoeg gelegenheid heeft nuttige waarschuwing te vinden.

4. **Het zedelijke leven en het godsdienstige leven.** Hoe noodig het zij, de verhouding te bepalen tusschen het zedelijke en het zinnelijke, het aesthetische en het intellectueele leven, van veel meer belang is het nog voor de wetenschap des zedelijken levens den samenhang van zedelijkheid en Godsdienst behoorlijk aan te wijzen (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 11 onder 2 en § 19 onder 4, alsmede *Nieuwe Bijdragen* IV (*Godsdienst en zedelijkheid beschouwd in onderling verband*) bl. 1—48 en V (*De Theologie evenmin moraal als metaphysica*) bl. 1—23. Wordt zedelijk en godsdienstig leven min of meer vereenzelvigd, altijd is dat ten nadeele van den Godsdienst, in zoover de erkenning zijner zelfstandige waarde daardoor allereerst in gevaar komt, terwijl de zedelijke verschijnselen gemakkelijk hun zelfstandig recht kunnen gewaarborgd zien. Worden zedelijk en godsdienstig leven scherp van elkander gescheiden, de Godsdienst kan dan ernstige schade lijden bij miskenning van zijnen zedelijken en heiligenden ernst, maar ook de zedelijkheid wordt dan in hare waarde en hare kracht gevoelig bedreigd. De zedekunde, die de metaphysica toelaat op haar erf, moet over den Godsdienst in haar metaphysisch deel opzettelijk handelen, niet omdat men op dat standpunt zou moeten aannemen dat de zedeleer op dogmen rust, naar de gewone religieuze opvatting van dat woord, maar dewijl

de metaphysica der zedelijke wetenschap uit den aard der zaak geene andere zijn kan dan de religieuze metaphysica zelve. Het is een en dezelfde bodem waarin de geloofsovertuigingen rusten, die ons denken vergezellen en leiden op godsdienstig en op zedelijk gebied.

Maar ook in de phaenomenologie van het zedelijke leven kan het godsdienstige leven niet buiten bespreking blijven. Reeds aanstonds is het duidelijk, ook bij eenen blik op de geschiedenis der zedekunde in den nieuweren tijd, dat het zedelijke leven van aanzien verandert, naar gelang het al of niet met het godsdienstige leven verbonden wordt. Wie op de individueele volmaking nadruk legt en van het „perfectionisme" — zooals het tegenwoordig bij sommigen tegenover „historisme" heet — nog altijd in de eerste plaats heil verwacht, zal geneigd zijn den individu met God in nauw verband te plaatsen en diensvolgens de individueele zedelijkheid op den voorgrond stellen. Individueele zedelijkheid kan moeielijker den Godsdienst missen dan de sociale zedelijkheid, die met meer of minder recht op de gemeenschap wijst, als waarin het zedelijke geboren wordt. Het is geen wonder, dat de opvatting van het hoogste goed den invloed ondergaat — niet altijd tot verheffing van de echte zedelijkheid — van de waardeering eener „goederenleer" (zie § 10 onder 4) waarbij eenzijdig de vrucht der gemeenschap wordt overschat, zonder dat gewaakt wordt tegen het gevaar dat men meene te hebben wat men niet heeft (*Luk.* 8 : 18). Bedrieg ik mij niet, dan wordt tegenwoordig ook van de zijde der zoogenaamde onafhankelijke Theologie in het belang van de waardeering der zedelijkheid met nieuwen ijver gepleit voor de beteekenis van het godsdienstig geloof in het zedelijke leven, terwijl de leus der onafhankelijke moraal ook in bedoelden kring steeds minder bijval vindt, voor zoover ten minste daarmede scheiding tusschen zedelijkheid en Godsdienst — niet dogmatiek — wordt bedoeld (O. PFLEIDERER. *Religionslose Moral.* Protestantische Monatshefte 1899 S. 173 u.s.w.).

Geenszins wordt hierdoor de zelfstandigheid van de zedelijke levensverschijnselen in gevaar gebracht. Indien het waar is, wat ons onbetwistbaar schijnt, dat de mensch zoowel op zedelijk als godsdienstig leven is aangelegd, dan kan de nauwe verbinding van beiden geen nadeelige gevolgen

opleveren, zoo min voor het eene als voor het andere. De onderscheiden psychische processen weten zich te handhaven in de eenheid des psychischen levens. De zelfstandigheid van het zedelijke leven ligt hierin, niet, dat het buiten godsdienstige overwegingen omgaat, maar dat men aan zedelijke eischen op zich zelven recht laat wedervaren. Gedwongen zedelijkheid kan ons niet voldoen, om het even of Kerk of Staat den dwang oplegge. Het moge al waar zijn, dat menigmaal in den loop der eeuwen in naam van Godsdienst of Recht weldadige invloed is uitgeoefend op het proces des zedelijken levens, de zedekunde heeft toch volkomen recht, als zij in de ware zedelijkheid eene vrucht der vrijheid eert. Hoe meer de naturalistische zienswijze voor de feiten van het ernstig zedelijk bewustzijn terugwijkt en de overtuiging algemeen wordt, dat men wat *behoort* te geschieden in zijn wezen miskent als men het met wat *moet* geschieden vereenzelvigt, des te meer zal de zedelijkheid in aanzien winnen. Maar men meene niet, dat de Godsdienst uit zijnen aard nadeel toebrengt aan het vrije leven der zedelijkheid. Dat kan de ware Godsdienst niet zijn, die den mensch verhinderen zou naar de zedelijke zelfverwezenlijking te streven langs den weg, door zijne zedelijke natuur aangewezen. Het goede is voor ons niet daarom goed, dewijl wij ons voorstellen dat God het wil, zoodat de Godsdienst ons van eenen wil van God zou spreken die geene getuigenis vindt in ons binnenste. Maar onze voorstelling omtrent God, als die het goede wil, maakt onze zedelijke kracht sterk, om te willen wat ons behoorlijk toeschijnt. Wij kunnen dwalen, zoowel in ons zedelijk bewustzijn als in onze denkbeelden omtrent God, maar als het waar is, dat God ons leiden wil zoowel bij onze godsdienstige voorstellingen als bij onze zedelijke gewaarwordingen, dan kunnen wij niet dwalen, als wij ons godsdienstig en ons zedelijk leven op elkander laten inwerken. In den strijd tusschen het empirische en het ideale *ik* in ons (*Rom.* 7 : 23) moet elke gedachte en elke gewaarwording ons welkom zijn, die in ons het besef wekt of verlevendigt dat God niet verre van ons is. Gelijk de tegenwoordige Godsdienstwetenschap uitgaat van de verschijnselen van ons godsdienstig bewustzijn, zoo gaat ook de zedekunde uit van de verschijnselen van

ons zedelijk bewustzijn, maar geenszins met de bedoeling om te scheiden wat één is op den bodem van ons geestelijk leven, maar in de overtuiging, dat men slechts heeft in beeld te brengen wat in onze natuur gegeven is, zoowel op zich zelf als in onderling verband, om belangstelling te wekken voor het leven van den mensch, als waarin God zich openbaart in den rijkdom van zijn wezen.

De natuurwetenschap heeft hare opkomst te danken aan het streven om den causaal-samenhang der dingen te leeren kennen. Zij kon den onderzoeker afleiden van God, doch dat geschiedde niet, omdat zij nauwkeurig de feiten onderzocht, maar omdat zij in den samenhang der feiten den geest voorbijzag die het een met het ander verbindt. Ook de wetenschap van Godsdienst en zedelijkheid is geroepen aandachtig te letten op elk geestelijk verschijnsel in den mensch. De nauwkeurige waarneming der zedelijke en godsdienstige verschijnselen op zich zelve zal, evenmin als die der natuur, tot geloof leiden. De geloofsovertuiging is evenmin vrucht van wetenschappelijke waarneming als denkpostulaat. Maar wèl vindt zij voedsel in ernstig onderzoek van den mensch in het geheel van zijn zedelijk-godsdienstig leven. Men verbinde ook in de wetenschap wat in het leven elkander de hand pleegt te reiken. Ongetwijfeld is hier behoedzaamheid noodig. Men ontzegge den zedelijken zin niet aan wie godsdienstzin schijnt te missen, en men meene ook niet te spoedig, dat de echte zedelijkheid is voltooid waar godsdienstige aandoeningen niet vergeefs gezocht worden. Men houde altijd voor oogen, dat godsdienstig en zedelijk leven beiden hunnen grond hebben in 's menschen aanleg en dat de geheimen van onzen aanleg te diep in ons wezen verborgen zijn, dan dat het ons mogelijk zijn zoude ons altijd van den ernst der feiten werkelijk voldoende rekenschap te geven. De raadselen vermenigvuldigen zich menigmaal, ook waar men tracht het verband tusschen zedelijk en godsdienstig leven te verklaren.

HOOFDSTUK III.

HET ZEDELIJKE LEVEN IN ZIJNEN STRIJD.

§ 13.

De strijd van het zedelijke leven.

Terwijl het zedelijke leven, bepaaldelijk in samenhang met den Godsdienst, de schoonste vruchten voortbrengt, wordt het door de zonde, zooals het booze in de taal van den Godsdienst pleegt te heeten, op droevige wijze verstoord. Niets is natuurlijker, dan dat, waar Christelijke beginselen worden gevolgd, de zedelijke strijd, waarin de zonde den mensch wikkelt, tot de ernstigste en pijnlijkste ervaringen aanleiding geeft, maar niemand kan ontkennen, dat altijd en overal de bewijzen voorhanden zijn, dat de heerschappij van het kwaad, hoe ook beschouwd, het verderf is des zedelijken levens. Zijn er niet weinigen, die deze overtuiging op onderscheiden wijzen trachten te verzwakken, het is maar al te duidelijk, ook in den tegenwoordigen tijd, dat alleen heil te wachten is van verhooging van den ernst waarmede de strijd der zedelijkheid moet worden aanvaard. De Christelijke Theologie kweekt dien ernst, door de zonde in haar eigenlijk wezen te beschouwen als ongehoorzaamheid tegen God. In haren dogmatischen arbeid is zij geroepen de leer der zonde in bedoelden zin te ontwikkelen, maar in hare zedekunde

kan zij zich niet ontslagen rekenen van de taak, om met deze beschouwing van de zonde voortdurend rekening te houden.

Wordt de zonde in het algemeen in positieven zin als een strijd tegen God opgevat en daarin de eenheid gezocht van alle vormen waarin zij te voorschijn treedt, men behoort dan voorzichtig te zijn ten opzichte van menige onderscheiding, die ook in het Christendom bij de ontwikkeling van de leer der zonde zich eenen weg wist te banen. Menige poging werd in ouderen en nieuweren tijd, met goede bedoeling menigmaal, aangewend om in de bonte verscheidenheid der zonden orde te scheppen, waarvan gezegd moet worden, dat zij niet geschikt was om den zedelijken ernst te verheffen, terwijl ook meermalen wijsgeerige zin werd gemist bij de behandeling van hiertoe behoorende zedelijke vraagstukken. De casuïstiek vond hier eenen vruchtbaren bodem en het was menigeen, ook in het Protestantisme, niet gemakkelijk aan hare gevaren te ontkomen.

Hoe ver de zonde om zich heengrijpt en hoe noodlottigen invloed zij oefent op alle betrekkingen des zedelijken levens, komt misschien nergens duidelijker uit dan in het vraagstuk omtrent de botsing der plichten. Groote moeielijkheden zijn daardoor samengehoopt op het gebied der zedekunde, gelijk ook, waar de vraag ter spraak kwam in hoever men recht heeft van eene rubriek van het onverschillige of ook van het geoorloofde te spreken. In de plichtenleer zijn hieromtrent lastige vragen op te werpen, die nog altijd de aandacht verdienen, maar hoe men ze ook beantwoorde, men treedt uit zoodanige gedachtenwisseling niet, zonder in de overtuiging

te zijn versterkt, dat geheel het zedelijke leven door de zonde in en rondom ons in verwarring geraakt is.

De strijd des zedelijken levens kan niet te ernstig worden opgevat, in welken vorm hij zich ook openbare. Het is een droevig schouwspel, den mensch zedelijk te zien ondergaan, en dat te meer, dewijl daarbij niet de macht der uitwendige omstandigheden maar de innerlijke toestand beslissende beteekenis heeft. Wie eenzijdig het gewicht der uiterlijke verschijnselen overschat en voornamelijk op den maatschappelijken toestand het oog richt, vindt aanleiding genoeg, om zich tamelijk gemakkelijk heen te zetten over vrees voor persoonlijk gevaar, maar dieper indruk omtrent de ellende welke de zonde teweegbrengt maakt zich van ons meester, als wij de verwoestingen aanschouwen welke zij in het persoonlijk leven aanricht. De sterk-sociale trek, die het tegenwoordige geslacht kenmerkt, kan ongetwijfeld veel goeds werken, maar van tegenovergestelde zijde pleegt toch het meest de gelegenheid te worden geopend, om met onbeneveld uitzicht te letten op het kwaad dat de zonde kweekt.

Hoe meer men overtuigd is van het gevaar dat aan den strijd des zedelijken levens verbonden is, des te meer zal men geneigd zijn naar de wapenen om te zien die den strijder tot de overwinning kunnen leiden. Men kan niet zeggen, dat de zedekundigen in het algemeen bijzonder gelukkig waren in de aanwijzing van de wapenrusting die hier aanbeveling verdient. Sommigen bedienden zich wel eens van redeneeringen, waarbij principiëele vragen schenen beantwoord te worden op andere wijze dan waaraan zij hunne volgelingen hadden gewend. Tusschen theorie en praktijk

werd alzoo de overeenstemming gemist. Ook op dit punt wordt menigeen door strengere psychologische studie tot nadere overweging genoopt. Het lijdt geen tegenspraak, dat de mensch slechts dan machtig is in zijnen zedelijken strijd, als hij zich in gemeenschap stelt met God, en de Christelijke zedeleer doet wèl, als zij onze heilige Schriften raadpleegt om de wapenrusting te leeren kennen die ons machtig maakt tegenover de zonde.

Als wapen in dien strijd is wel eens beschouwd wat liever als hulpmiddel moet worden gewaardeerd, wèl te onderscheiden van al wat als drangreden ten goede waarde heeft. De hulpmiddelen zijn vele, die ons ten dienste kunnen staan in verschillende omstandigheden. De zoogenaamde „beoefeningsleer'' moge dikwijls gedwaald hebben en de ascetische letterkunde moge nog altijd verre van de volmaaktheid zijn, men handelt toch verstandig, als men de aandacht wijdt aan wat door vrome denkers is aanbevolen als middel tot beoefening van de deugd, behoudens de altijd noodzakelijke zelfstandigheid van oordeel bij niet zelden dringend geëischte kritiek. Bij de behandeling van zedelijke tuchtmiddelen is ook thans nauwkeurig onderzoek noodig. Niemand kan meenen, dat alles wat op dit gebied pleegt te worden verkondigd, ook in de beste kringen, onvoorwaardelijk als de taal der hoogste wijsheid te beschouwen is. Ook in naam van het Christendom wordt zeker wel eens aanbevolen wat Christus zelf ons niet heeft geleerd.

1. **De beteekenis van den strijd.** Reeds werd (zie § 11 onder 4) over de zonde in verband met de Christelijke geloofsovertuiging gesproken. Door KÖSTLIN (t. a. p. S. 83 u. s. w.) wordt — hoe het ook zij met de

etymologische afleiding van het woord *zonde* — te recht opgemerkt, dat wie van zedelijk kwaad als *zonde* spreekt — eene spreekmanier, die geenszins als algemeen kan gelden, maar gevolgd pleegt te worden bij zedekundige beschouwingen, van Christelijk standpunt geleverd, — inderdaad daarbij van eene godsdienstige levensbeschouwing uitgaat. Men kan zelfs zeggen, dat, behoudens enkele uitzonderingen (als b.v. waar men spreekt van zonde tegen den goeden smaak), in ons tegenwoordig spraakgebruik, in onderscheiding ook van de taal zoowel van Joden als Grieken, het woord *zonde* bepaaldelijk wordt gebezigd, als men in het zedelijk kwaad, dat men bedoelt, eene afwijking wenscht erkend te zien van den wil eener hoogere macht (1 *Joh.* 3 : 4). Het spreekt van zelf, dat de Christelijke geloofsovertuiging zelve, volgens welke — zooals de dogmatiek des Christendoms heeft te ontwikkelen — de objectieve zoowel als de subjectieve soteriologie met de hamartiologie ten nauwste samenhangt, haar eigenaardig licht werpt over het wezen der zonde, en dat dienovereenkomstig de zedelijke strijd eene bijzondere beteekenis krijgt voor elk die ook in de zedekunde de beginselen van het Christelijke geloofsleven volgt. Maar op welke wijze en in welke maat ook bij den mensch de indruk van het booze verzwakt zij, zoowel in ouderen als nieuweren tijd vindt men in overvloed de bewijzen, dat de menschheid zelve wèl overtuigd is dat haar zedelijk leven in ernstigen strijd is gewikkeld. Ook in menige godsdienstige voorstelling en in tal van godsdienstige praktijken spreekt het geweten luide van het feit, dat het proces des zedelijken levens aan jammerlijke storing lijdt. Meer dan ooit is het noodig dat hierop ernstig worde gewezen, nu in menigen kring de meening wordt begunstigd, alsof de eischen der zedewet niet algemeen-bindend zijn maar in de waardeering van het materieel-zedelijke met bijzondere omstandigheden mag gerekend worden (Dr. K. Biedermann. *Zeit- und Lebensfragen aus dem Gebiete der Moral* 1899 S. 11—46). Het individualisme, dat afbreuk doet aan de erkenning van algemeengeldige zedelijke voorschriften, richt geen geringe verwoesting aan op zedelijk gebied, door den droevigen ernst van het feit der zonde te verzwakken. Ook in den jongsten tijd is menig letterkundige bezig on-

nadenkenden te dezen aanzien op een dwaalspoor te leiden. In een tijd, waarin de zedelijke wilskracht zooveel te wenschen overlaat, is het dubbel noodig, dat geen voorstellingen worden gekweekt volgens welke het onbehoorlijke zijn afschrikkend karakter voor eenig individu verliest. Ontegenzeggelijk is het heil der menschheid met eene ernstige opvatting van den zedelijken strijd ten nauwste verbonden.

De zonde vertoont zich in veelheid van vormen, en het is wèl gebleken in den arbeid der zedekundigen, dat het niet gemakkelijk is haar karakter met eenen enkelen trek juist te bepalen. Hare macht met die der zinnelijkheid op zich zelve te vereenzelvigen, gaat zeker niet aan. Beter is het haar wezen in de zelfzucht te zoeken, maar terwijl hierbij de onderscheiding tusschen het empirische en het ideale *ik* noodwendig op den voorgrond treedt — dewijl in geen geval den mensch verboden wordt ook zich zelf lief te hebben — mag wel de beschouwing onzer heilige Schriften worden gehuldigd, volgens welke van zonde allereerst in betrekking tot God wordt gesproken, zoodat feitelijk de zedelijke strijd ook in het eigen *ik* als een strijd *voor* of *tegen* God optreedt.

De Christelijke Theologie moet ongetwijfeld in hare dogmatiek de leer der zonde behandelen. Maar daarmede is niet gezegd, dat de zedekunde zich ontslagen kan achten van de taak om over de zonde te spreken. De dogmatiek handele over de zonde, als waardoor de toestand van den mensch, erfelijk zoowel als feitelijk, bepaald wordt, in verband met de leer der verlossing. De zedekunde heeft met de zonde te doen, als met de macht waardoor het zedelijke leven in zijne ontwikkeling belemmerd wordt. Treedt in de dogmatiek de zonde nadrukkelijk als schuld op, in de ethiek is zij bepaaldelijk hinderpaal voor de zedelijkheid. Uit den aard der zaak is dus hier elke zonde en de zonde in het algemeen als actueel te beschouwen, dewijl ook erfelijke belemmeringen hier beteekenis hebben, juist omdat en in zoover zij heilloozen invloed op het betrokken subject uitoefenen. Door de zonde is het zedelijke leven een strijd met voortdurende hindernissen (*Hebr.* 12 : 1).

Werd de zonde reeds oudtijds, als door Augustinus, negatief genoemd, men kon dan bedoelen te kennen te geven, dat enkel als posi-

tief te beschouwen is wat van God zelf herkomstig is. Ook in anderen zin is menigmaal de zonde als *ens negativum* aangemerkt, dewijl daarbij aan eenig gemis of tekort werd gedacht. In het licht van wijsgeerige beschouwingen van meer of minder waarde moge zoodanige opvatting te rechtvaardigen zijn, men kan niet weigeren het positief karakter der zonde te erkennen, als men haar als hinderpaal in het proces des zedelijken levens beschouwt. De zedelijke strijd wordt in zijnen ernst aangetast, waar de zonde in haar positief karakter wordt miskend. Ook uit dit oogpunt beschouwd, is er recht in de — soms trouwens zonderlinge — onderscheidingen welke men van ouds in de leer der zonde heeft te berde gebracht. Het feit, dat alle zonde (*ἁμαρτία, ἁμάρτημα, παράβασις, παράπτωμα* (*Matth.* 3 : 6, 1 *Kor.* 6 : 18, *Rom.* 4 : 15, 25) als *ἀνομία* of *ἀδικία* (*Tit.* 2 : 14, 1 *Joh.* 3 : 4, *Rom.* 1 : 18) moet gelden — welk karakter zij ook overigens moge dragen (1 *Joh.* 2 : 16) — doet de overtuiging niet te niet, dat er in de zonde gradueel onderscheid bestaat (*Matth.* 5 : 22, 7 : 3, 23 : 24, *Luk.* 12 : 47, 48, *Joh.* 19 : 11). De onderscheiding tusschen peccata *mortalia* en *venialia*, in verband met de leer der sacramenten op het standpunt der Roomsch-Katholieke kerk allezins verklaarbaar, te meer dewijl in onze heilige Schriften des N. V. aanduidingen daaromtrent voorkomen (1 *Joh.* 5 : 16, *Hebr.* 10 : 26, *Matth.* 12 : 31, 32), gelijk ook — zonderling genoeg — Joodsche schriftgeleerden er eene in *Num.* 18 : 22 meenden te vinden, is op zuiver-evangelisch terrein moeielijk te handhaven. Het is ook de vraag, of wat als kenmerk der doodzonde wordt genoemd (Schwane. *Allgemeine Moraltheologie* S. 173 u. s. w.) behoorlijk kritisch onderzoek kan doorstaan. Ook de onderscheiding tusschen peccatum *philosophicum* en *theologicum* in de 17de eeuw heeft te dezen opzichte heilloos gewerkt, terwijl bij de behandeling van dit vraagstuk tevens duidelijk uitkomt, van hoeveel gewicht het moet geacht worden, dat volgens de Roomsch-Katholieke voorstelling de „concupiscentia" zelve (*Jak.* 1 : 15), als actus primo-primus in het proces der zonde, geen zonde is. Bovendien kan met recht gevraagd worden, of bedoelde onderscheiding in al hare gestrengheid wèl pleegt gehandhaafd te worden. In sommige opzichten verdient het aan-

beveling de actueele zonden te onderscheiden, als peccata *commissionis* en *omissionis*, peccata *cogitationis*, *oris* en *operis*, peccata *per excessum* of *per defectum*, hoewel zoodanige onderscheiding èn op zich zelve wel moeite kan baren èn ook bovendien uit wijsgeerig oogpunt bedenkingen kan uitlokken. Wijsgeerige waarde kan zeker niet worden toegekend aan eene onderscheiding als tusschen peccata *muta* en *clamantia*, waarbij aan bijbelsche aanduidingen te denken is, als welke men *Gen.* 4 : 10, 18 : 20, *Exod.* 3 : 7, *Jak.* 5 : 4 vindt. Dat men hoofdzonden (vitia capitalia) reeds in de oudheid der Christelijke kerk onderscheidde, kan niemand verwonderen, evenmin als dat niet allen eenstemmig waren in de bepaling van haar getal. Tegenover het zevental van GREGORIUS staat het achttal o. a. van CASSIANUS, en op zonderlinge wijze werd wel eens de onderscheiden keus van het cijfer gerechtvaardigd. PETRUS LOMBARDUS, die in onderscheidings-gave bijzonder uitmuntte, en THOMAS AQUINAS hebben het hunne gedaan, om de leer der Kerk te dezen aanzien tot vastheid te brengen, hoewel menig verschil bleef bestaan, gelijk ook bleek in de „voces memoriales” die hierbij in gebruik kwamen. De „saligia” wordt het eerst bij HENRICUS OSTIENSIS gevonden (Dr. LAURILLARD. *De zeven hoofdzonden.* Inleiding, O. ZÖCKLER. *Biblische und Kirchenhistorische Studien* Heft III, *Das Lehrstück der sieben Hauptsünden* 1893, Prof. PIJPER. *Theol. Tijdschr.* XXVIII bl. 539 vv.).

Vooral met het oog op de veelvuldige afdwalingen van de casuïstiek, in en buiten de Roomsch-Katholieke kerk, verdient het aanbeveling, overeenkomstig de zuiver-protestantsche opvatting, de eenheid der zonde niet uit het oog te verliezen, als welke het karakter van eene ongehoorzaamheid draagt, die wel op onderscheiden wijze zich openbaart, doch in den grond der zaak altijd is een weerstreven van onze roeping welke, naar de overtuiging van den Christen, den mensch in zijnen zedelijken aanleg door God aangewezen is en in zijn eigen gemoed met voldoende klaarheid bevestigd wordt. Naar onderscheiden zedelijken toestand des menschen wijzigt zich de aard en de macht der zonde, terwijl natuurlijk ook de maat der schuld zeer verschillend kan zijn, maar hoe het daarmede zij, altijd brengt de zonde storing in het zedelijke leven teweeg,

en wie onder die storing innerlijk het meeste lijdt heeft op de overwinning in den zedelijken strijd de beste kans, indien hij ten minste zijn heil zoekt bij God (2 *Kor.* 7 : 10).

Hoe de zonde in het algemeen, èn als daad èn als toestand, storend werkt in het zedelijke leven, komt vooral ook duidelijk uit bij de behandeling van het vraagstuk der „collisio officiorum" (HOEKSTRA. *Zedenleer* II bl. 173—204). Ongetwijfeld is hier dikwerf misverstand in het spel geweest, dat zijn grond heeft òf in niet onderscheiden van het objectieve en subjectieve, òf in verwarring van plichtbeginselen met geformuleerde plichtbepalingen, of ook in verzuim van nauwkeurig onderzoek omtrent de zedelijke waarde van bepaalde neigingen en voorstellingen, waarin misschien jammerlijk vooroordeel schuilt. Bovendien is wel eens in de bijzondere plichtenleer, wat eigenlijk gewetensvraagstuk is uit het gezichtspunt van strijd van plichten beschouwd, niet in het belang van juistheid en duidelijkheid. Maar wat hier ook ter voorkoming van voorbarige oordeelvellingen zij in acht te nemen, men kan niet ontkennen, dat in elk geval zich op dit punt in ieders leven moeielijkheden voordoen welke een valsch doctrinarisme bezwaarlijk kan doen verdwijnen. Er is geen ander middel om de bezwaren op te heffen, die hier van zuiver wetenschappelijk standpunt te recht worden opgeworpen, dan te wijzen op de zonde, die den geheelen toestand ook van het betrekkingsleven verderft, waarbij het de aandacht wèl mag trekken, dat — zooals HOEKSTRA t. a. p. bl. 204 opmerkt — „plichtenbotsingen te overvloediger voorkomen en zich te moeielijker laten oplossen, hoe lager men staat in zedelijke ontwikkeling". Hierbij mag echter ook niet worden voorbijgezien dat de fijnste moeielijkheden in dezen strijd zich juist bij den hoogst ontwikkelde het meest opdoen (G. SCHULZE. *Ueber dem Widerstreit der Pflichten.* Zeitgemässe ethische Studien über Sittengesetz, Gewissen und Pflicht denkenden Christen dargeboten 1878, JULIUS SCHILLER. *Probleme aus der Christlichen Ethik* 1888 S. 71). Onder de moeielijkste vraagstukken, die hier den zedekundige hebben bezig te houden, pleegt de „noodleugen" gerekend te worden. Misschien blijkt nergens meer dan hier de noodzakelijkheid van juiste begripsbepaling. Verwarring van

spraakgebruik speelt eene voorname rol bij de behandeling van den „strijd der plichten", gelijk ook bij het bespreken van wat „onverschillig" mag heeten of bij de vaststelling van het begrip „geoorloofd" in de zedekunde niet weinig is ter spraak gebracht, dat wèl geschikt schijnt om de moeielijkheden voor den zedekundige te vermeerderen, ook zonder dat het dienst deed om over den zedelijken strijd en zijne wezenlijke bezwaren helder licht te verspreiden. (Dr. G. Vellenga. *Het geoorloofde.* Eene zedekundige studie 1895. Dr. Gottlob Mayer. *Die Lehre vom Erlaubten in der Geschichte der Ethik seit Schleiermacher* 1899).

2. **Het gevaar van den strijd.** Het zedelijke leven van den mensch in zijnen „natuurlijken", door de zonde beheerschten, toestand kan niet anders dan eene voortdurende worsteling zijn. Tot overwinning komt het eerst, als de macht der zonde verbroken is. Terwijl volgens de Christelijke geloofsovertuiging het werk van Christus daartoe den weg baant, is de zegepraal niet te behalen, dan in eenen strijd dien de mensch in zijn innerlijk leven te voeren heeft. De noodzakelijkheid van den zedelijken strijd wordt alzoo — in den ruimsten zin — erkend ook door wie aan den persoon en het werk van Christus — in zijn leven en sterven — beslissende waarde toekent ten aanzien van 's menschen heil. Het is intusschen de vraag, of men wel altijd, ook in Christelijke kringen, zich voldoende rekenschap gaf van de kracht en de beteekenis der omstandigheden waaronder de zedelijke strijd te voeren is. De overtuiging, dat men hier niet enkel met uitwendige feiten te doen heeft, doch dat werkelijk in het eigen binnenste des menschen de kracht der verzoekingen schuilt, is wel eens op bedenkelijke wijze ter zijde gesteld. Zóó kon men meenen (Heldring. *Vereeniging.* Mei 1857, cf. Opzoomer. *Losse bladen*, I bl. 281) tegen eenzame opsluiting van den misdadiger te moeten pleiten, dewijl hij daardoor geacht werd aan alle verzoekingen onttrokken te zijn, in plaats van te oordeelen, dat het raadzaam kan zijn, den zwakke voor een tijd buiten aanraking met anderen te brengen, om het gemoed voor betere indrukken te openen zonder dat de traan des berouws wordt teruggehouden of goede voornemens vluchten voor vuigen spot van lichtzinnigen. Zoowel bij het werk der opvoeding, als

ook bij toepassing van tucht en straf in het bijzonder is volstrekt noodig, dat men niet voorbijzie, dat ook tegenover de macht der omstandigheden de beteekenis van 's menschen hart — waaruit de uitgangen des levens zijn (*Spreuken* 4:23) — niet te hoog kan worden aangeslagen.

Wanneer de zedekunde, bepaaldelijk in den tegenwoordigen tijd, nu van velerlei zijde het heil ook in het maatschappelijke leven niet zelden van de verbetering van den uitwendigen toestand op zich zelve verwacht wordt — bij eenzijdige verheffing van socialistische tegenover individualistische beginselen — nadruk legt op het innerlijke lèven, dan behoort dit te geschieden niet met het doel, om afbreuk te doen aan het wettig streven naar afdoende verbetering van zooveel dat dringend om herziening van bestaande gebruiken en heerschende denkbeelden vraagt, maar veeleer integendeel om den ernst te verhoogen die het zedelijke leven beheerschen moet, zal het kunnen komen tot vruchtbaren zedelijk-maatschappelijken arbeid. Het lijdt geen twijfel, dat de zedelijke ernst veel meer in gevaar is, als men het oog bij voorkeur vestigt op de uitwendige omstandigheden, dan wanneer men op 's menschen innerlijk wezen let. Er zijn tal van omstandigheden, waarin men zich betrekkelijk gemakkelijk heenzet over ervaringen van smart, veroorzaakt door overwinningen welke het kwade over het goede behaalde, te meer dewijl het laatste toch in de maatschappij niet onvermengd pleegt voor te komen en het eerste soms zijn eigen correctief met zich brengt. Er moge al menigmaal iets tragisch zijn in de geschiedenis van menschen en volken, ook wat het uitwendige betreft, onvergelijkelijk aangrijpend pleegt toch de indruk te zijn, die op ons gemaakt wordt als wij getuigen zijn van eene zedelijke nederlaag in 's menschen binnenste. Er kan niet genoeg op worden aangedrongen, dat men, terwijl de letterkunde soms den ernst van het kwade verzwakt door er zekere belangrijkheid aan bij te zetten — met streeling van den aesthetischen smaak — in eigen boezem den ernst kweeke en handhave, die noodwendig verbonden is met de ondervinding omtrent het gevaar waarin men persoonlijk voortdurend verkeert bij den strijd met de zonde. Al ware het enkel om de treffende lessen, die onze heilige Schriften ons in dezen in onderscheiden vorm geven, mag

men het wel diep betreuren, dat een armzalig neutraliteitsbegrip velen — wat de volksschool betreft — heeft gebracht tot verwaarloozing van wat in de volksopvoeding niet te hoog kan worden geschat. Eene vermaning als 1 *Kor.* 10:12 te lezen staat is zeker niet overbodig.

3. **De wapenen in den strijd.** Hoe krachtiger men overtuigd is van de gevaren die het zedelijke leven bedreigen, en diensvolgens van den ernst van den zedelijken strijd, des te meer zal men er op bedacht zijn, zich tijdig van de vereischte wapenrusting te voorzien. Het is dus niet vreemd, dat in het Christendom, waarin de zonde met hare gevolgen zoo ernstig wordt opgevat, nadrukkelijk wordt aangedrongen op eene goede keus van doeltreffende wapenen ter overwinning van al wat boos is (*Eph.* 6:11—17). In het algemeen kan worden beweerd, dat „het kwade" alleen door „het goede" wordt overwonnen (*Rom.* 12:21) en dat dus eigenlijk alle kracht des zedelijken levens met alle kans op vruchtbaren strijd hierop neerkomt, dat de mensch in zijn innerlijk wezen zich gebonden voelt door den drang, om „vrijgemaakt van de zonde", „dienstknecht der gerechtigheid" te zijn (*Rom.* 6:18). De Christelijke zedeleer, die in overeenstemming met hetgeen de Christelijke dogmatiek in hare subjectieve soteriologie leert (zie onze *Wetenschap van den Godsdienst* II § 48 onder 1) uitgaat van de overtuiging, dat alleen de wedergeboorte den mensch in staat stelt om de zonde wezenlijk te overwinnen — al zij het niet, zooals sommigen zich schijnen in te beelden op éénen dag en met éénen slag — heeft ook hierom onbetwistbaar recht in hare uitnemendheid erkend te worden. Maar al is de zedelijke toestand van den persoon des strijders voor de zedeleer des Christendoms de hoofdzaak, toch versmaadt zij geenszins de aanwijzing van de geestelijke wapenen die het booze bestrijden. Ook scherpzinnige denkers dwaalden wel eens in de keus dezer wapenen of de waardeering van hunne deugdelijkheid en de zich in den tegenwoordigen tijd met goed gevolg ontwikkelende psychologie des zedelijken levens heeft het hare te doen, om ook op het gebied van het formeele te dezen aanzien alle misverstand te verwijderen. Het is hier de plaats niet, om het vraagstuk der vrijheid te behandelen, maar wèl mag worden opgemerkt, dat de overweging, dat

elke vijand, zoowel op zedelijk als stoffelijk gebied, ons liefst aanvalt waar wij het zwakst zijn, in verband met het feit, dat het gevoel van vrijheid bij volken en menschen de zedelijke kracht pleegt te verhoogen, nog geen recht geeft om in den bangen strijd der zonde veel te verwachten van de aanbeveling van een krachtig vrijheidsgevoel, als een duchtig wapen in den strijd tegen de macht der verzoekingen. Want juist bij overwegingen, aan ons vrijheidsbesef ontleend, zullen, als de zonde ons belaagt, te krachtiger drogredenen op ons aanstormen, volgens welke ons vrijheidsgevoel ons bedriegt, en de ervaring heeft dan ook menigmaal geleerd, dat de wèl betrouwbare kracht in het strijden tegen de zonde juist niet te vinden was bij hem die in kloek vrijheidsgevoel zich krachtig waande. De ervaring van een PAULUS, „als ik zwak ben, dan ben ik machtig" (2 *Kor.* 12 : 10) is op zedelijk gebied meer dan een schoone paradox. Meermalen is op het geweten de aandacht gericht, als op een krachtig wapen in den strijd des zedelijken levens, maar gedurig bleek daarbij, dat men met de psychologie des gewetens niet in het reine was, en ook, dat men, te recht oordeelende, dat het geweten ons menigen blinddoek ontrukt, ten onrechte scheen te meenen dat het geweten niet deelt in het algemeen bederf, door de zonde teweeggebracht. Zonder twijfel zou de heerschappij van het booze zich veel verder uitstrekken, als in ons gemoedsleven het geweten zich niet werkzaam betoonde, maar het geweten is veelal reeds tot zwijgen gebracht als de zonde haren krachtigsten aanval doet op onzen wil, en de zinrijke voorstelling van *Rom.* II : 14, 15 kan ons leeren, dat het geweten slechts krachtig is in verband met de erkenning eener wet die zelve geen gewetensproduct is. Het was een waar woord, dat de hoogleeraar OPZOOMER in 1848 (*Het wezen der deugd* bl. 138) schreef, toen hij leerde, dat „onze keus zich tot het beste deel richtte" toen wij „aan het altaar van den Godsdienst den eed van getrouwheid aan den dienst des Heeren aflegden". Inderdaad, het krachtige wapen in den strijd tegen de zonde is enkel te vinden in de gedachte aan de gemeenschap met, het gebed tot God (*Gen.* 39 : 9). De waarheid, die uit God is, maakt ons vrij van de zonde; de gerechtigheid, welke God

eischt, schuwt de zonde; de vrede, die van God komt, verzoent ons met den ernst van den innerlijken strijd; het geloof is een schild tegen de pijlen der zonde; de hoop op eeuwig heil troost ons bij de moeite van den kamp. Gods woord is krachtig tegenover de stem der verzoeking; het gebed is de macht waarvoor de zonde wijkt. De eervolle plaats die het Christendom zich op zedelijk gebied heeft veroverd, in weerwil ook van de menigvuldige afdwalingen welke wij in zijne geschiedenis te betreuren hebben, heeft het te danken aan de verheffing van de waarde en den zegen des gebeds, niet enkel in onze heilige Schriften, maar ook bij talrijke helden des geloofs, die allen één zijn in de getuigenis, dat de ware kracht der ziel hare bron vindt in het leven met God. De zonde vlucht voor den heiligen God, gelijk booze geesten, in voorstellingen van het oude volksgeloof, vluchten voor het kruis.

4. **De hulpmiddelen in den strijd.** Men is van ouds gewoon ook van hulpmiddelen te spreken als die dienst kunnen bewijzen in den strijd der zedelijkheid. Niet altijd was men daarbij nauwkeurig in het onderscheiden van hulpmiddelen en drangredenen. Wat in eene zuivere zedeleer als drangreden tot het goede niet of ten minste slechts voorwaardelijk en in verband met bijzondere omstandigheden in aanmerking komt, kan zeer wel als hulpmiddel in den zedelijken strijd zijne waarde hebben. Vooral waar eudaemonisme en rigorisme tegenover elkander staan, wordt meermalen misverstand te dezen aanzien gekweekt. Als hulpmiddel kan bij den strijd tegen de zonde alles te stade komen, wat òf het inzicht in den plicht verheldert, òf het zedelijk gevoel verfijnt en verscherpt, òf den wil in kracht ten goede versterkt. In dit opzicht moet groote beteekenis worden gehecht aan de volksletterkunde, met name ook voor zoover die zich beweegt op godsdienstig gebied. Vóór eenige jaren werd door Dr. BRONSVELD (*Stemmen voor Waarheid en Vrede* 1890) te recht hierop de aandacht gevestigd, en het mag wel worden betreurd, dat menigeen onder onze nieuwere stichtelijke schrijvers achterstaat bij sommige „oude schrijvers", die hunne kennis van het gemoedsleven soms uitnemend goed wisten te gebruiken in het belang van wat de „praktijk der Godzaligheid" placht te heeten.

Dat de Evangelieprediking bij de Protestanten de eereplaats bekleedt onder de middelen ter bevordering van den ernst en de kracht des zedelijken levens kan niet worden gewraakt door wie zich overtuigd houdt van de macht van de „bediening des Woords", en het mag als eene lichtzijde der tegenwoordige homiletiek worden geroemd, dat zoowel links als rechts door de beste predikers met woord en voorbeeld krachtig wordt aangedrongen op verheffing van den praktischen zin bij de verkondiging van het Evangelie. Of in gelijke mate ook bij de bediening van kerkelijke plechtigheden aan verhooging van zedelijken ernst wordt gedacht, schijnt mij toe te moeten worden betwijfeld. Ware dat meer het geval, waarschijnlijk zou de ingenomenheid daarmede bij velen minder schade lijden, voor zoover ten minste misschien zedelijke overwegingen niet nog altijd hier en daar door sacramenteele misvattingen worden teruggedrongen. Dat de „beoefeningsleer" (E. Kist. *Beoefeningsleer of kennis der middelen om als een waar leerling van Jezus Christus getroost en heilig te leven* 1804, *Beknopte beoefeningsleer* 1815, 2de dr. 1828) in den nieuweren tijd weinig bijval vond, is aan velerlei omstandigheden toe te schrijven. Het heeft haar zeker geen voordeel aangebracht, dat men wel eens waarde hechtte aan een „horologium asceticum", dat nauwkeurig godsdienstige oefeningen aanwees met daarbij behoorende gemoedsstemming. Men heeft hier ook met veelvuldige onderscheidingen zich bezig gehouden, die weinig aanspraak konden maken op blijvende belangstelling (Domela Nieuwenhuis. *Schets der Christelijke zedeleer* 3de dr. 1876 bl. 66). Vooral bij de zelfwaarneming, waarop te recht werd aangedrongen, werd niet altijd op den eisch van voorzichtigheid, eerlijkheid en waarheidsliefde voldoende gelet (Dr. Bavinck. *Beginselen der Psychologie* 1897 bl. 5). Intusschen moet worden erkend, dat sommige onderwerpen, als: de gedurige zelfbeproeving, het schrijven van dagboeken, het nut van openbare en huiselijke godsdienstoefeningen meermalen op verdienstelijke wijze besproken zijn. De verwerping der zoogenaamde ascetische literatuur in het algemeen kan niet worden goedgekeurd, al heeft men wel recht te meenen, dat hier veel gevaar voor dwaling bestaat, vooral in de waardeering als deugd-

middel van wat op zich zelf deugd is. De hoofdvraag is hier, of Schleiermacher (*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* 1803 S. 429) recht had, toen hij meende dat in de „Moral" niets enkel als middel mag worden beschouwd. Wie waarde hecht aan geestelijke tucht, zal zeker ook van zedelijke tuchtmiddelen willen hooren, onder voorbehoud natuurlijk van het recht om deze te keuren en naar gewenschten maatstaf te beoordeelen. Dat het oordeel van Roomsch-Katholieken en Protestanten — om nu van andere zienswijzen te zwijgen — in deze zaak niet weinig verschillen kan, is gemakkelijk te verstaan. Wat op zich zelf goed is, kan ook als middel tot het goede nuttig zijn. Met de erkenning van het omgekeerde moet men voorzichtig zijn. De zedekunde heeft in haar materiëel gedeelte te handelen over vasten, onthouding en wat dies meer zij. In het algemeen is de les, in 1 *Tim.* 4 : 8 gegeven, van ernstige beteekenis. De evangelische zedeleer kan menige zaak niet als boete laten gelden, waartegen zij intusschen geen bezwaar heeft, als de bedoeling te zoeken is in verhooging van eigen zedelijke kracht of in het heil des naasten. Men denke aan 1 *Kor.* 9 : 27 in verband met *Kol.* 2 : 23, en vooral aan 1 *Tim.* 4 : 16. Nooit achte men onontbeerlijk wat men ontberen kan, en evenmin zie men voorbij dat de onmondigheid op elk gebied aan oefening gewend moet worden (Dorner. *Das System der christlichen Sittenlehre* S. 373). Wat zelf niet als deugd, veel min als deugd van hoogeren rang, te beschouwen is, kan in den strijd der deugd zeer wel waarde hebben als hulpmiddel. Elk zij te dezen aanzien in zijn eigen gemoed ten volle verzekerd (*Rom.* 14 : 5*b*).

---

§ 14.

De zegepraal van het zedelijke leven.

Gelijk dikwerf elders, zoo blijkt ook in de zedekunde gedurig, hoe moeielijk het is algemeene begrippen op bevredigende wijze te bepalen. Het woord waarmede een begrip wordt aangeduid kan in zijne etymologische analyse, van hoeveel nut deze ook soms zij, ons op een dwaalspoor leiden. Bij de bepaling van het wezen en karakter eener zaak kan ook de veelheid der wenken en aanwijzingen ons verlegen maken. Men dreigt in verwarring te geraken, als men kennis neemt van de velerlei wijzen, waarop zedekundigen hebben getracht duidelijk te maken waarin eigenlijk de deugd bestaat. De onderscheiding van *deugden-*, *plichten-* en *goederen*leer kan misschien, al wordt zij als grondverdeeling in de zedekunde verworpen, dienst bewijzen om ons den aard der deugd te doen kennen. Men kan bij het spreken over het goede denken aan wat in engeren of ruimeren kring heil aanbrengt, of aan wat hier of daar, in eenige levensbetrekking, behoort te geschieden, of ook aan overwinning, in hart en leven op de zonde behaald. In laatstbedoeld geval pleegt men te spreken van deugd, waarbij dus in de klassieke oudheid niet ten onrechte de gedachte aan mannelijke kracht en dapperheid op den voorgrond trad. Het is er intusschen verre

van af, dat het spraakgebruik te dezen aanzien volledige vastheid heeft verkregen. Niet zelden blijkt, dat men wèl te onderscheiden heeft ten minste tusschen het wetenschappelijk gebruik van de benaming *deugd* en den zin, daaraan soms in den mond des volks gehecht. Wie van deugd spreekt, heeft altijd de idee der volkomenheid voor zijnen geest, waarmede intusschen volstrekt niet gezegd is dat in de werkelijkheid ook hier niet met het relatieve moet worden gerekend. Wie weigert of vergeet dat te doen, loopt telkens gevaar onjuist over menschen en toestanden te oordeelen, en waar ook het volstrekte ons in voorstellingen en begrippen te gemoet trede in de eindige wereld, die daardoor toont aan het oneindige verwant te zijn, wij hebben te bedenken, dat de mensch ons het oneindige niet anders dan in de vormen der eindigheid te zien pleegt te geven.

De eenheid der deugd moet worden erkend, en elke poging om haar te verzwakken is bedenkelijk voor den ernst der deugd. Intusschen openbaart zich de deugd, uit den aard der zaak, in veelheid van verschijnselen naar de onderscheiden verhoudingen in het menschelijk leven. In de plichtenleer treedt alzoo met recht eene feitelijke splitsing van deugden op, overeenkomstig onderling verschillende zedekundige beginselen, op velerlei wijze verschillend voorgesteld. Bij de bespreking van de leer der deugd mag wel altijd bedacht worden, dat het raadzaam is zich van strenge onderscheidingen zooveel mogelijk te onthouden. De geschiedenis der zedekunde leert ons, dat men slechts zelden gelukkig was met de verdeelingen die men voorstelde en aanbeval. Wat in de klassieke oudheid te dezen aanzien door ARISTOTELES

te berde gebracht werd lokte met recht tegenspraak uit, en niet minder wat de patristiek der Christelijke oudheid geleverd heeft, terwijl de scholastiek krachtig heeft medegewerkt, om tegenzin te wekken tegen elke atomistische behandeling van de deugd. De onderscheiding van hoofddeugden heeft bijzondere beteekenis gekregen in de Christelijke kerk en handhaaft zich ook min of meer in den tegenwoordigen tijd. De nieuwere zedekunde moge al in de plichtenleer zich aan verschillende indeeling houden, de eenheid der deugd wordt steeds krachtiger door haar bepleit.

Dat de deugd, als betooning van al wat plicht moet heeten, hooge waarde heeft voor de maatschappij, spreekt van zelf. Heeft het maatschappelijk leven wel eens last van de vraag om recht, niet anders dan voordeel trekt het van alle prediking van den plicht. Maar evenmin als de rede de zegepraal van het goede zonder voorbehoud waarborgt, evenmin is de plicht zelf in staat den mensch te volmaken. De kracht der zinnelijkheid wijkt niet altijd voor de stem der rede en ook niet voor eenigen kategorischen of hypothetischen imperatief op zich zelf. Het komt in den mensch aan op de innerlijke tucht, die hij oefent over zich zelven als gedrongen door het machtig beginsel der deugd, dat in zijn gemoedsleven heerschen moet, en daar werkelijk heerschappij kan oefenen wanneer en in zoover de mensch leeft in gemeenschap met God. De zegepraal wordt in het zedelijke leven niet behaald dan in verband met den Godsdienst, en ernstige feiten wijzen ook het tegenwoordige geslacht op de noodzakelijkheid om te ijveren voor het recht en de macht der overtuiging, dat wie den Godsdienst veracht het graf

voor de zedelijkheid graaft. Men zie slechts toe, dat men den Godsdienst vrij houde van al wat hem zelven bederft en hem tevens — gelijk slechts te vaak geschiedt — gevaarlijk maakt voor echte deugd. De Christelijke gemeente moet zich geroepen gevoelen, voor de eer van godsdienstig en zedelijk leven gelijkelijk voortdurend te waken. Door den Christen worde het ideaal hoog gehouden en het geloof gehandhaafd dat het voor verwerkelijking in de menschheid vatbaar is. De hoop der overwinning van het booze zal eenmaal blijken geen hersenschim geweest te zijn. Het onsterfelijkheidsgeloof heeft voor het zedelijke leven hooge waarde, dewijl het getuigt van eene toekomst waarin de strijd geëindigd en de overwinning behaald is. Het kan niet anders, of verzwakking van zedelijke kracht wordt teweeggebracht, waar het Christendom in zijne kern wordt aangetast — wat geschiedt, zoowel waar het ideaal wordt neergehaald, als waar het als inbeelding wordt beschouwd. Geen wonder, dat wie in de zedekunde zich op Christelijk standpunt plaatst, voortdurend het oog richt op Christus, als in wien het ideaal der deugd is verwerkelijkt en die onze overste leidsman is ook in den zedelijken strijd.

1. **Het karakter der deugd.** Het is niet moeielijk, ook op grond van etymologische gegevens (HOEKSTRA t. a. p. II bl. 213), aan te toonen dat het begrip van kracht niet vreemd is aan de „deugd". Maar overigens blijken groote moeielijkheden elke poging te drukken, om karakter en wezen van de deugd met nauwkeurigheid te bepalen. Min verkwikkelijk is het, de zedekundige letterkunde na te gaan met het oog op de vraag op welke wijze eene bepaling van de deugd moet gegeven worden. Zij wordt beschreven als een toestand, een streven, eene eigenschap,

eene hebbelijkheid, zonder dat duidelijk is waarom het een boven het ander te verkiezen zou zijn. Sommigen meenen haar te beschrijven door haar te vereenzelvigen met het zedelijk karakter zelf, terwijl anderen oordeelen wèl te doen met haar òf in den trant van PLATO als de gezondheid der ziel aan te duiden, òf haar met CICERO als „ratio recta" te beschouwen. Met allen eerbied voor den schat van geleerdheid die door velen is ten toon gespreid in het behandelen van het vraagstuk omtrent wezen en karakter der deugd, met aanhalingen uit de klassieke en gewijde oudheid, schijnt het raadzaam, niet te vergeten, dat, gelijk bij zoo menig begrip op het gebied der zedekunde, ook hier de nieuwere tijd zijn eigene taal spreekt. Het is bij eene zedekundige studie als deze niet de vraag, in welken zin hier of daar — ook in het Nieuwe Testament (1 *Petr.* 2:9, 2 *Petr.* 1:3, 5, *Phil.* 4:8) — het woord dat *deugd* aanduidt pleegt gebruikt te worden, maar welke waarde in ons wetenschappelijk spraakgebruik moet worden toegekend aan het begrip van *deugd*. Wie zich de deugd in haar wetenschappelijk karakter voorstelt, hetzij *in abstracto* hetzij *in concreto*, en spreekt — om slechts iets te noemen — van een deugdzaam mensch, denkt daarbij aan een overwinning van het booze door het goede, aan eene zegepraal, die in den strijd der zedelijkheid op de zonde behaald is of verwacht mag worden. Gelijk men misschien mag aannemen, dat bij de Grieken het woord ἀρετὴ eerst ten tijde van SOKRATES in zuiver-zedelijke beteekenis is gebezigd, zoo mag wel gezegd worden, dat onder ons het begrip *deugd* in den nù gebruikelijken zin niet veel meer dan een eeuw oud is. Het is zelfs de vraag, of niet in de volkstaal nog altijd onzekerheid heerscht omtrent den zin van dit woord. Zeker is, dat de begrippen *deugd* en *plicht* nog gedurig worden verward, al was in dezen het optreden van SCHLEIERMACHER niet zonder nut. Men zal er zich minder over verwonderen, dat sommige Christenen van eenvoudigen zin, in de wijsheid der Theologische scholen niet ervaren, soms beweren, niet gaarne van deugd te hooren gewagen, als men bedenkt, dat zij daarbij denken aan plicht en daarbij dezen in het licht van *Luk.* 17:10 beschouwen. Ongerijmd zou het zijn in den Christen, liefst niet te hooren

van toestanden, tijden of personen die aan overwinning van het booze doen denken. Welk onderscheid er zij tusschen de opvatting van Roomsch-Katholieken en Protestanten aangaande de Christelijke volkomenheid (Prof. W. BORNEMANN. *Christliche Vollkommenheit nach Katholischer und Evangelischer Auffassung* 1897) en hoe men oordeele over het recht der onderscheiding tusschen „virtus acquisita" en „infusa", men mag wel aannemen, dat de zedekunde, als zij zich op Christelijk gebied beweegt, de idee van het volkomene kent en laat gelden. De overtuiging, dat de deugd uit zedelijken strijd wordt geboren, wordt wel eens omgezet in de meening dat de deugd zelve strijd zou zijn, terwijl veeleer de deugd den strijd achter zich heeft, natuurlijk niet in dien zin, alsof de deugdzame zelf boven allen strijd verheven is. De deugd òf als *toestand*, òf als *habitus*, of hoe ook beschouwd, doet op zich zelve altijd aan de rust der overwinning denken. Het feit, dat wij gedurende ons geheele leven „allen struikelen in vele" (*Jak.* 3 : 2) mag wel er ons toe leiden nadruk te leggen op de gedachte dat de deugdzame voortdurend naar de volkomenheid jaagt, maar doet geen afbreuk aan de waarheid dat de deugd zelve aan zegepraal over het booze doet denken. Waar deugd is, daar moet zijn, wat ons aangenaam aandoet uit het oogpunt van het lofwaardige en achtbare, gelijk wat ondeugdelijk is onzen weerzin moet opwekken — als wij ten minste niet van zedelijken zin ten eenenmale ontbloot zijn. Zóó beschouwd, heeft de deugd het karakter van het volkomene, het *κατόρθωμα* der Stoïcijnen (zie § 2 onder 7), waaruit intusschen volstrekt niet volgt dat men geen gradueel onderscheid in de deugd zou mogen erkennen. De volkomenheid, die in het begrip ligt, moet wel min of meer overal te vinden zijn waar het begrip belichaamd wordt, maar daarmede is niet gezegd, dat van zoodanige belichaming geen spraak mag zijn waar de zonde blijkt hare heerschappij nog niet geheel te hebben verloren.

Wie met het relatieve niet rekent in de zondige menschheid, is elk oogenblik in gevaar tot misvatting te komen, niet slechts, dewijl de zonde voortdurend de zegepraal van het goede betwisten kan, maar ook dewijl men wel stellige eischen kan stellen aan wat den mensch eigen

is of zijn moet, maar niet kan ontkennen, dat men zelden zich aan het volstrekte kan houden in de erkenning van bepaalde eigenaardigheden in het menschelijke leven. Dat klare bewustheid een eisch is die gesteld moet worden aan het karakter der deugd, heeft reeds ARISTOTELES geleerd, maar zal men daarom weigeren deugd ergens te erkennen, als men het nog niet geheel met zich zelf eens is, of bij den betrokken persoon wel in allen deele aan zulk een klaar besef kan gedacht worden? Ongetwijfeld is ook de deugd aan den eisch van volle vrijheid gebonden. Het karakter der deugd eischt, dat niemand daarbij denken kan aan opgelegden dwang of van buiten komenden drang. Maar zal men er bezwaar in zien iemand als deugdzaam te beschouwen, als men bij de verklaring van zijn gedrag misschien ook denken moet aan invloed, door anderen op hem geoefend? Te recht wordt er op gewezen, dat tot het karakter der deugd het standvastige behoort, dat aan de gezindheid eigen is in tegenstelling met eenige oogenblikkelijke opwelling. Sommigen meenen zelfs daarom van beginselen slechts dáár te kunnen spreken, waar de deugd heerscht, terwijl het booze uit eigen aard beginselloos is. Men kan toestemmen, dat de beginselvastheid enkel bij den deugdzame te vinden is, maar zal men daarom moeten meenen, dat aan de deugd volstrekt geen plaats is toe te kennen in het hart van den zwakke die in de verzoeking bezweek? Men kan het karakter der deugd niet te hoog verheffen, maar men vergete niet, dat wij op zedelijk gebied — gezwegen nù van de heerschappij der zonde — te doen hebben met den mensch, die tot de wereld van het eindige en betrekkelijke behoort, al is hij geroepen naar de volmaaktheid te jagen. Dat, wat door overdrijving op intellectueel gebied wordt teweeggebracht, pleegt ook de vrucht te zijn van alle overspanning op zedelijk terrein.

2. **De uiting der deugd.** Hoe men ook het karakter der deugd bepale, de zedekunde heeft haar in elk geval te beschouwen als eene innerlijke kracht, die zich naar buiten moet openbaren in het gansche leven des menschen. De voorstelling welke men zich vormt omtrent deze openbaring van de deugd hangt natuurlijk samen met de opvatting die men heeft van den aard des zedelijken levens. Wordt dit leven

hoofdzakelijk als betrekkingsleven beschouwd en dat wèl met het oog uitsluitend op sociale verhoudingen, men zal dan natuurlijk anders spreken over de wijze waarop de deugd zich openbaart, dan wanneer men het zedelijk subject allereerst op zich zelf beschouwt of ook terstond rechtstreeks met God in verband brengt. Het spreekt van zelf, dat zij, die meenen het zedelijke leven zuiver en volledig te beschrijven als zij het begrepen achten in de tegenstelling van *egoïsme* en *altruïsme*, gemakkelijk er toe komen de deugd te laten optreden in den dubbelen vorm van zelfverloochening, waarin — om zoo te zeggen — het *egoïstische*, en zelfverwezenlijking, waarin het *altruïstische* ik zich deugdzaam betoont. Over het algemeen is weinig heil te verwachten van de onderscheiding der deugden, al moet natuurlijk in de plichtenleer wel degelijk de deugd in onderscheiden deugden worden gesplitst of — liever gezegd — van de eene en ondeelbare deugd worden gesproken als in verschillende vormen optredende. Van bijzonder weinig nut is zeker de onderscheiding van wezenlijk zedelijke deugden en hulpdeugden (HOEKSTRA II bl. 263), indien al logisch deze onderscheiding eenige aanbeveling zou kunnen verdienen. Men kan met recht de deugd betrekken in den drievoudigen kring van het zieleleven en dus haar in verband brengen zoowel met ons denken en gevoelen als met ons willen, maar men mag toch niet voorbijzien, dat op het zedelijke gebied toch eigenlijk de wil — en dat wel de „strenua voluntas" — de hoofdrol vervult. Volgt men dus ARISTOTELES in de onderscheiding van „dianoëtische" en „ethische" deugden (zie § 2 onder 5), men mag dan wel bedenken, dat men zich beweegt op de lijn eener psychologie die niet meer onverdeeld bijval vindt, en dat misschien aan subordinatie beter dan aan coördinatie hier gedacht wordt. Wat „dianoëtische" deugd heet, kan middel zijn tot „ethische" deugd. Dat men in de middeleeuwen (zie § 4), in dezen door AUGUSTINUS geleid, — wat het denkbeeld zelf ten minste betreft — van *theologische* deugden sprak nevens de „virtutes humanae", zal wel beschouwd en gewaardeerd moeten worden in het licht der overtuiging, dat de Christelijke zedeleer niet genoeg heeft aan de deugd der Grieken. Overigens kan men niet meenen, dat 1 *Kor.* 13 : 13 met meer recht

dan b.v. *Matth.* 5:3—11 of *Jes.* 11:2 in de aretologie behoort in aanmerking te komen, tenzij dan, waar het de vraag geldt wat in de Christelijke Theologie als het bezielend beginsel of de krachtvolle bron van echte zedelijkheid te beschouwen is. De veelheid van onderscheidingen, waarin de scholastiek, ook in de zedekunde, heil zocht, heeft niet kunnen medewerken, om latere geslachten van wijsgeeren of theologen gunstig te stemmen voor de atomistiek der deugd. Vooral moest het bedenking wekken, dat in de volkomenheid der deugd zelve gradueel verschil werd aangenomen, waarbij dan weer op verschillende, op zich zelf misschien niet onbelangrijke maar voor de erkenning van het teedere karakter der deugd bedenkelijke, overwegingen, als omtrent de veelheid der verzoekingen, of de gunst of ongunst van uitwendige omstandigheden, werd gelet. Dat aanwijzing van het getal der deugden naar bepaalde plaatsen onzer heilige Schriften (*Gal.* 5:22, *Tit.* 2:12) bij sommigen in den smaak viel, laat zich beter begrijpen, dan dat men *negatieve* en *positieve* deugden onderscheidde, al is er zeker ook voor het *doen* door *laten* op zedelijk gebied in onderscheiden opzicht wel plaats.

De onderscheiding der vier hoofddeugden, door Plato aanbevolen, maar door hem zelven niet altijd gevolgd, heeft zich eeuwen lang gehandhaafd in de rubriek der *virtutes principales* of *cardinales*. Ook in het boek der *Wijsheid* (8:7) komt zij voor. Sommige scholastieken, zoo als Thomas Aquinas, trachtten in de aanduiding dezer deugden Plato en Aristoteles te verbinden. Merkwaardig waren soms de pogingen, aangewend ter rechtvaardiging van deze onderscheiding, vooral ook met het doel, om aan deze vrucht der klassieke zedekunde een bijbelsch of Christelijk karakter te geven. In Protestantsche kringen wordt, met enkele uitzonderingen, ook in nieuweren tijd, weinig waarde gehecht aan de onderscheiding der „hoofddeugden", terwijl andere onderscheidingen òf aan den dekaloog òf aan de aanwijzing van de „hoofdsom" der „tien woorden" werden ontleend. De nieuwere wijsbegeerte houdt zich weinig bezig met de onderscheiding der deugden en handhaaft het beginsel van de eenheid der deugd, met recht, terwijl in de plichtenleer uit den aard der zaak onderscheidingen optreden, overeen-

komende met de algemeene beginselen waarvan de wijsgeerige scholen uitgaan.

3. **De waarde der deugd.** Wie van de waarde der deugd spreekt, kan het oog hebben op den zegen, door beoefening van deugden in kleineren of grooteren kring gesticht, maar de bedoeling is hier niet *daarop* te wijzen. Iets anders wordt hier bedoeld. Door PAULSEN (*System der Ethik*) wordt in den aanvang van het derde boek de aandacht gevestigd op den „wijze" van SPINOZA en den „plichtmensch" van KANT en van den een zoowel als van den ander gesproken als „unheimliches Gespenst". Het recht dezer uitspraak ligt hierin, dat inderdaad zoowel door SPINOZA als door KANT te weinig beteekenis wordt toegekend aan de aandoeningen en driften. De mensch moet als natuur-wezen juist worden gewaardeerd, om als geestelijk wezen wèl begrepen te kunnen worden en als zinnelijk wezen in het wetenschappelijk onderzoek niet worden verwaarloosd, om als zedelijk wezen met juistheid te kunnen worden beoordeeld (zie § 9 en § 12 onder 1). Wie tegenover de macht der zinnelijke driften slechts spreekt van de rede, of enkel wijst op den plicht, kan ongetwijfeld belangrijke dingen zeggen, gelijk ook ten onzent meermalen geschiedde, maar bij ernstig nadenken kan ons niet ontgaan, dat er kracht en recht schuilt in den weerzin, waarmede velen, uit Christelijken kring, zich afwenden van hen die meenen enkel met een beroep op rede en plicht het kwade te zullen overwinnen. In ons redelijk-geestelijk wezen is nog iets anders te vinden dan wat wij onze redelijkheid plegen te noemen. Ons gemoedsleven spreekt mede in het proces van ons geestelijk leven, en daarin met name doet zich de macht der deugd gelden die, hoe gebrekkig ook, getuigt van het recht der alleen-heerschappij van het goede. Het kan der rede, in den toestand van zonde, waarin wij ons bevinden, soms gelukken ons met drogredenen te misleiden, en wij kunnen daartegen niet waken, dan voor zoover wij in ons innerlijk bewustzijn, in het geweten vertolkt, zedelijke beginselen onverzwakt handhaven, krachtens welke wij wederstand bieden aan alle boosheid. Dat te kunnen en dat te willen doen, is de macht en de roeping der deugd, die daarbij gaarne gebruik maakt

van al wat plichtbesef ons gebiedt of wat als plicht ons wordt voorgehouden. Maar gedurige ervaring van zedelijke zwakheid, zoowel tegenover den eisch van den plicht als tegenover de stem der rede, dringt ons te jagen naar versterking van de deugd als bezielende kracht van ons zedelijk leven, en in den zedelijken strijd de overwinning te verwachten van zoodanige oefening van geestelijke macht in de gemeenschap met God, als waardoor in ons binnenste versterkt wordt al wat ons tot de zegepraal over de zonde kan leiden. Dat zich wel eens in Christelijke kringen de zonderlinge meening verhief, dat men aan den ernst van Christelijke geloofsovertuigingen te kort doet als men de waarde der deugd roemt, laat zich wel verklaren — bij de overweging, dat er een zedelijk optimisme bestaat, bedenkelijk voor den ernst van ootmoed en schuldgevoel, die nooit te krachtig in het Christendom kan worden gehandhaafd — maar toch moet zoodanig gevoelen als volkomen onjuist worden veroordeeld, dewijl zedelijke reinheid het sieraad van het Christendom is en de belijders van Christus geen gevaarlijker vijanden kunnen ontmoeten dan hen, die met woord of daad aan de Christelijke gemeente het recht en de eer betwisten om zich de kweekschool te noemen van al wat deugd moet heeten (*Phil.* 4 : 8).

4. **Het ideaal der deugd.** De bereikbaarheid van het ideaal der deugd wordt in het Christendom aangenomen in verband met de hoop des eeuwigen levens. Is het aardsche leven voor ons het tooneel van voortdurenden zedelijken strijd, het einde van dien strijd wordt verwacht in de toekomst (*Rom.* 7 : 24, 25, 1 *Kor.* 9 : 24, 25). In argelooze voorbarigheid te meenen dat de volmaaktheid reeds bereikt is, kan niet bevorderlijk zijn aan den zedelijken ernst, maar twijfelmoedigheid ter zake van de mogelijkheid der volkomenheid is niet minder bedenkelijk. Het lijdt geen twijfel, of de verzwakking van het onsterfelijkheidsgeloof in breeden kring is mede oorzaak van de verslapping der zedelijke kracht in de tegenwoordige maatschappij, en wel mag den theologen met name op het hart worden gebonden, dat zij hunne dogmatische overtuigingen ernstig herzien, voor zoover deze schade dreigen toe te brengen aan het zedelijke leven. Het klinkt velen liefelijk in de ooren,

naar het schijnt, als gezegd wordt, dat men de deugd om zich zelve moet beminnen, en dat men het Christendom verlaagt door te meenen, dat het eeuwig leven predikt ook om ons te doen hopen op de kroon der rechtvaardigheid na voleindigden aardschen strijd (2 *Tim.* 4:7, 8). Men bedriege zich niet, evenmin in de opvatting van het Christendom als in de kennis van zich zelven. Zeker doet men het Christendom oneer aan, als men ook slechts een oogenblik meent dat het iets anders bedoelt dan de eer van God, die één is met de heerschappij van het goede, maar die eer zal geen schade lijden, waar met de heiligste aspiratiën der menschenziel wordt gerekend en gelet wordt op den dorst naar gerechtigheid, die hier niet ophoudt den oprechte te kwellen, en eerst ten volle bevredigd zal zijn als in de wereld der toekomst het ideaal der deugd verwerkelijkt is. Het kan ons niet verwonderen, dat waar God niet als werkelijkheid wordt erkend evenmin behoefte gevoeld wordt aan de volkomenheid der deugd, als grond wordt gevonden voor het geloof aan 's menschen onsterfelijk leven. Maar de Christelijke Theologie heeft recht en reden, om acht te geven op de gegevens der ervaring in de geschiedenis van het Christelijk leven en elk stelsel te wantrouwen, dat geen plaats heeft voor ernstige en redelijke verklaring van zoo menig schitterend wapenfeit in den zedelijken strijd, waarbij bleek wat het geloof in Christus vermag, dat ons waarborgt èn het eeuwige leven èn de zegepraal over de macht der zonde. Hierin ligt de waarde van de overtuiging, dat in den persoon van Christus zelven de echte deugd verwezenlijkt is. Men heeft wel (Hoekstra t. a. p. II bl. 235) gemeend te moeten opmerken, dat de schrijvers van de boeken des Nieuwen Verbonds Jezus niet beschouwen als boven allen zedelijken strijd verheven, en dat het eigenlijk eerst de Christelijke gemeente zelve is die Hem als het ideaal der deugd heeft verheerlijkt. Maar daarbij werd niet in aanmerking genomen, dat als wij van deugd spreken, te denken is aan eenen toestand van zedelijke volkomenheid, maar zonder dat men meene, daarbij te moeten denken aan onvatbaarheid voor alle verzoeking ten kwade. Wat overigens het N. T. aangaat, het ontbreekt niet aan plaatsen, waar Jezus' zedelijke volkomenheid wordt erkend (1 *Petr.* 2:22,

1 *Joh.* 3 : 5, *Joh.* 8 : 46, *Matth.* 27 : 4). Hem wordt zondeloosheid toegekend, waarvan de waarde wordt bepaald door de erkenning van zijne vatbaarheid voor verzoekingen (*Hebr.* 2 : 14—18, 5 : 8, *Matth.* 4 : 1—11, 16 : 23, 26 : 37—39). In de dogmatiek behoort het vraagstuk van JEZUS' zondeloosheid te worden behandeld. Veel meer leerstof dan wenschelijk is wordt soms door hen, die de Christelijke zedeleer behandelen, uit de Christelijke geloofsleer overgenomen, wat tot verwarring in de theologische leervakken aanleiding geeft. Dogmatische overtuigingen hebben ongetwijfeld waarde ook voor zedekundig onderzoek, maar men doet toch wèl, als men de zedekunde niet met zuiver-dogmatische onderzoekingen bezwaart die elders plegen in behandeling te worden genomen. Wij hebben dus hier niet te spreken over de Christologie noch ook over de bezwaren op historisch gebied ingebracht tegen de erkenning van JEZUS' zondeloosheid (*Matth.* 9 : 24, *Joh.* 11 : 11, *Luk.* 24 : 28, *Joh.* 2 : 1—11, *Matth.* 8 : 28 vv., 21 : 12). De zedekunde kan het gewicht niet ontkennen van het feit, dat de Christelijke zedeleer haar ideaal verwerkelijkt acht in den Stichter des Christendoms. Terwijl zij dit feit, dat in de geschiedenis der Godsdiensten de aandacht moet trekken, wat zijne verklaring betreft aan de dogmatiek overlaat, aanvaardt zij de meening, dat werkelijk de volkomenheid der deugd kan worden verwacht door en in den mensch, die den goeden strijd des geloofs strijdt en zich beijvert om den prijs der overwinning te behalen in den strijd des zedelijken levens.

G. H. LAMERS.

ZEDEKUNDE.

LEIDDRAAD TEN GEBRUIKE BIJ HET HOOGER ONDERWIJS.

DERDE STUK.
EERSTE DEEL. — TWEEDE AFDEELING.

DE PSYCHOLOGIE VAN HET ZEDELIJKE LEVEN.

TE GRONINGEN BIJ J. B. WOLTERS, 1901.

STOOMDRUKKERIJ VAN J. B. WOLTERS.

L. S.

Het twaalfde deel der *Nieuwe Bijdragen* wordt gesloten met dit derde stuk mijner *Zedekunde.* De psychologie van het zedelijke leven wordt hier behandeld. De welwillende lezer, door zedekundige studiën aangetrokken, blijve bedenken, dat deze uitgave bedoeld is als leiddraad ten gebruike bij het hooger onderwijs. In die bedoeling wordt haar karakter, naar ik meen, niet onduidelijk aangewezen.

UTRECHT, 8 December 1900. G. H. L.

TWEEDE AFDEELING.

De psychologie van het zedelijke leven.

HOOFDSTUK I.

HET ZEDELIJKE LEVEN EN ONZE VOORSTELLINGEN.

§ 15.

De plaats van het denken in ons zieleleven.

De eenheid van den geest moet in de anthropologische wetenschap nadrukkelijk erkend worden. Ook de zedekunde heeft met dit feit te rekenen, en hare geschiedenis leert dat zij niet zonder groote schade hierin nalatig zijn kan. Noodlottig werkt zoowel op theoretisch als op praktisch gebied elk streven, om scherp van elkander te scheiden wat bijeen behoort, ook al is daarbij het recht van onderscheiding onbetwistbaar. Vooral, bij de tegenwoordig heerschende neiging om physiologie en psychologie met elkander in zeer nauw verband te plaatsen, is hier den beoefenaar der geestelijke wetenschappen wèl aan te bevelen, met de idee der persoonlijkheid zich ernstig bezig te houden.

Intusschen openbaart zich in het zieleleven van den mensch eene merkwaardige verscheidenheid van werkzaamheid, die velen er toe leidde van onderscheiden zielsvermogens te spreken. Het gebruik dezer benaming moet worden afge-

keurd, dewijl daardoor lichtelijk gevaar ontstaat voor de standvastige en besliste erkenning van de eenheid van den geest. In de behoefte aan onderscheiding wordt voldoende voorzien, als men van onderscheiden kringen van werkzaamheid spreekt, die men aanduiden kan met benamingen als *denken*, *gevoelen* en *willen*.

Het is voor de psychologie geen gemakkelijke taak de orde te bepalen waarin deze onderscheiden kringen van werkzaamheid genoemd moeten worden. Eerst dan zou zij daartoe met kans op werkelijk gelukkigen uitslag kunnen overgaan, als het haar gelukken kon eene bevredigende genetische verklaring van het zieleleven te geven, waartoe het natuurlijk niet anders komen kan dan bij toepassing van de generatianistische of traducianistische theorie, in strengen ernst opgevat. In de gegeven omstandigheden is het raadzaam, ook in de zedekunde in aanmerking te nemen, dat voorstellingen, gewaarwordingen en wilsuitingen met elkander één geheel vormen, en dat de analyse, die in de natuurwetenschappen van zoo groot nut is bevonden, in de geestelijke wetenschappen niet kan worden toegepast, dan met inachtneming van het feit dat aan geestelijke zelfstandigheid het karakter van het stoffelijk-samengestelde niet eigen is. Veel en velerlei pleegt hier samen te vallen in bepaalde verbindingen en verhoudingen, wat overigens als afzonderlijke zelfstandigheid zijne kracht schijnt te vinden in strenge afscheiding. Slechts zelden valt hier aan contradictoire tegenstelling te denken, ook waar van contraire verscheidenheid gesproken kan worden. Met allen eerbied voor de pogingen, in den loop der eeuwen door kloeke

denkers en uitnemende menschenkenners aangewend ter ontleding van het leven der menschelijke ziel, moet worden erkend, dat de zielkunde nog steeds met groote moeilijkheden te worstelen heeft, als zij theoretisch tracht te splitsen wat in het leven zelf één blijkt te zijn, nog in hoogeren zin dan dien van eene chemische verbinding of een organisch geheel.

Hoe het zij met de samenstellingen in ons psychisch leven, men kan op goeden grond meenen dat aan de voorstellingen geene geringe waarde moet worden toegekend in het zedelijke leven. Onze zedelijke voorstellingen zijn als zoodanig niet te bepalen dan in verband met de beteekenis aan het woord *zedelijk* gehecht. Nog altijd blijft hier over misverstand en onstandvastigheid in het spraakgebruik te klagen. Hoofdzaak is, dat ook hierbij op het onderscheid tusschen het *formeel* en *materiëel* zedelijke ernstig worde gelet. De zedelijke voorstellingen, ook voor zoover men daarbij niet geheel buiten de gedachte aan materiëel-zedelijken inhoud blijven kan, zijn dikwerf zeer ongelijk, waar overigens in het zedelijke leven zelf merkwaardige overeenstemming blijkt te bestaan. Het is wel noodig, dat men op zijne hoede zij tegenover het gevaar, als vrucht van een denkproces te beschouwen wat zijnen grond in iets anders heeft dan in het denken op zich zelf.

Maar evenzeer is hier noodig, dat men prijs stelle op klaarheid en juistheid, allermeest waar het de zedelijke voorstellingen zelve geldt, in de erkenning en waardeering van haren inhoud, zoowel als in het gebruik dat men daarvan maakt in de psychologie des zedelijken levens.

1. **Het zieleleven in zijne eenheid en verscheidenheid.** Hoe meer men zich er van overtuigd houdt dat het zedelijke leven met de andere levensuitingen van den mensch in nauw verband staat (zie § 12) des te beter zal men beseffen dat bepaaldelijk ook de erkenning van de eenheid van ons zieleleven voor de zedekunde groote beteekenis heeft. Het moge al waar zijn, dat het zedelijke zich meer dan het godsdienstige leven er toe leent, met ééne bepaalde zijde van ons psychisch bestaan in rechtstreekschen samenhang te worden gesteld, de geschiedenis der zedekunde heeft toch met voldoende duidelijkheid geleerd, dat de beoefenaar der zedelijke wetenschap zijne taak niet gelukkig kan volvoeren, indien ook hij niet voortdurend bedenkt, dat de analyse van het psychische leven geen toepassing toelaat van eene lokalisatie-theorie die scherp scheidt al wat onderscheiden kan worden.

Hoe weinig men ook geneigd zij met de materialisten 's menschen psychische eenheid als één met zijne physiologische eenheid te beschouwen, om alzoo de eenheid van 's menschen wezen in veiligheid te stellen tegenover de gevaren van het dualisme, men doet wèl, ook op Christelijk standpunt, als men nooit bij de behandeling van eenige geestelijke wetenschap de eenheid van den geest uit het oog verliest. De geschiedenis der wetenschap levert op al hare terreinen voorbeelden genoeg ten bewijze, dat dwaling en misverstand slechts al te dikwerf samenhangen met het kweeken van praktische eenzijdigheid, die haren grond had in theoretische miskenning van de geestelijke eenheid in 's menschen wezen. Heeft men in de geschiedenis van het Christendom meermalen met recht er op gewezen, dat inzonderheid in het voorbijzien van eene of andere zijde der geloofswaarheid de grond van bedenkelijke algemeene afdwalingen te zoeken was, men kan met evenveel recht beweren, dat voor een goed deel strijd en moeite in het algemeene intellectueele leven der wereld zou wijken, als niet telkens weer het streven zich openbaarde om vaneen te scheuren wat bij elkander behoort. Juist daarom heeft de idee der persoonlijkheid zóó groote waarde in de geestelijke wetenschappen, dewijl zij niet kan optreden zonder dat duidelijk blijkt, hoe noodig het is logische onderscheidingen niet te verwarren

met feitelijk bestaande scheiding van zelfstandigheden. Of de nieuwere psychologie, onder den invloed der physiologie, wel altijd te dezen aanzien zich van dwaling weet vrij te houden, mag wel betwijfeld worden.

Intusschen openbaart zich de eenheid van ons zieleleven in verscheidenheid van werkzaamheid, waarbij het geacht moet worden te verwerkelijken wat in de ziel zelve aanwezig is, al neemt men aan — wat eene juiste psychologie wel niet ontkennen kan — dat de stoot der beweging van buiten gegeven wordt. Het is niet aan te bevelen, den weerzin tegen de erkenning van onderscheiden zielsvermogens te verklaren uit pantheïstische neigingen. Nog altijd wordt soms van pantheïsme gesproken in veel te ruimen zin. Men beware dit woord voor een bijzonderen kring van overwegingen, waarbij het Godsbegrip opzettelijk ter sprake komt. Evenmin meene men — zooals sommigen schijnen te doen — dat eenige voorliefde voor het materialisme zou schuilen in de zienswijze volgens welke men de benaming van zielsvermogens liefst achterwege laat. Men kan van geen bijzonder vermogen der ziel spreken, of men heeft op geheel haar wezen het oog en het is raadzaam de eenheid er van niet in twijfel te stellen. Tegen dat gevaar is men vrijwel gewaarborgd, als men de verscheidenheid van het zieleleven bepaalt naar den onderscheiden kring waarin het zich werkzaam betoont (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II. § 23 onder 2).

De psychologen zijn nog altijd verdeeld ten aanzien van de vraag, hoe men liefst de orde bepalen moet, waarin de onderscheidene kringen van werkzaamheid waarin het zieleleven zich openbaart te noemen zijn. Ook is men het niet eens ten opzichte van de woorden, die men te gebruiken heeft als men die kringen wil aanduiden. Zonder bezwaar kan erkend worden, dat op zich zelf genomen zeer goed verschillende woorden en namen hier kunnen worden toegelaten. Men heeft — om slechts iets te noemen — volkomen recht om van voorstelling te spreken als men het gebied van het denken wil aanduiden, en dat te meer, als men het misverstand wil keeren dat nog dikwerf voorkomt, alsof bij het denken de voorstelling der dichtende verbeelding moet

worden buitengesloten. Zóó kan ook de een meenen als gevoelsloven te moeten doen optreden, wat de ander liever als gemoed aanduidt. Minder schijnt te mogen worden goedgekeurd, dat men willen en begeeren als van gelijke beteekenis laat gelden, als men ten minste op zuiver psychisch leven het oog wenscht gericht te zien. De zedekundige kan deze en dergelijke vragen aan den psycholoog overlaten, die zeker verstandig handelt, als hij bij de overweging van oudere en nieuwere gevoelens te dezen aanzien verschil van landaard, zoowel als van algemeenen wijsgeerigen ontwikkelingstrap, in aanmerking neemt. Kon men meenen, reeds in staat te zijn eene wèlbevestigde theorie te leveren betreffende de genetische verklaring van 's menschen wording, in de eenheid van zijn physisch en psychisch leven — als waartoe ik reeds den weg wees in de *Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte* 1867. (Eerste (eenig) Deel, bl. 122—136) — men zou dan tevens den grond kunnen aanwijzen waarop de verscheidenheid in het ééne en ondeelbare zieleleven rust, en het middel ware gevonden, om de psychologen tot overeenstemming te brengen ten opzichte van de vraag, op welke wijze men de onderscheiden bewustzijnsverschijnselen der ziel heeft te ordenen en hoe men ook in onderlinge verhouding de kringen heeft te bepalen waarbinnen de ziel zich werkzaam betoont.

Wie met belangstelling de onderzoekingen volgt in de hedendaagsche psychologie aan het empirische *ik* gewijd, zal niet aarzelen te erkennen, dat onze psychologen nog belangrijken dienst ook aan de zedekunde kunnen bewijzen, voor zoover zij ten minste niet, door naturalisme bevangen, voor alle geestelijke wetenschap een graf graven, waarin ten slotte ook de psychologie zelve als zelfstandige wetenschap ter ruste zoude gelegd worden (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II. § 19 onder 1).

In afwachting van wat door deskundigen verder zal worden in het midden gebracht ten aanzien van aard en beteekenis van ons zieleleven, kan worden vastgesteld, dat de wetenschap van het zedelijke leven, zoowel als de met haar nauw verbonden wetenschap des godsdienstigen levens, wèl in de gelegenheid is op te merken, hoe moeielijk het is de

vraag tot beslissing te brengen, waaraan de prioriteit in de werkzaamheid der ziel moet worden toegekend. Wordt beweerd, dat zij toekomt aan de gewaarwording van het gemoedsleven, dewijl de indruk der buitenwereld hier wordt opgenomen, men kan de bedenking opwerpen, dat bij het ontvangen van bepaalden indruk toch reeds eene voorstelling wordt ondersteld aangaande aard en herkomst van dien indruk. Meent men daarentegen, dat aan de voorstelling de eerste plaats moet worden toegekend, men kan bezwaarlijk ontkennen, dat de inhoud onzer voorstellingen eene gewaarwording of gevoelsaandoening onderstelt, welke men ontvangt door aanraking met wat zich buiten ons bevindt. Misschien kan men zeggen, dat in elk geval de wil eerst gevormd kan worden op den bodem van bestaande voorstellingen en ontvangen gewaarwordingen en dus niet in den aanvang van het proces van het zieleleven kan optreden. Maar ook hier heeft men op tegenspraak te rekenen, in zoover ten minste niet zorgvuldig wordt gewaakt tegen eene uitbreiding van het gebied van het willen in dien zin, dat reeds het spontaan begeeren van den zinnelijken mensch daaronder wordt begrepen. Over het algemeen is het wel noodig, dat men zoowel waar het de verscheidenheid als waar het de eenheid van het zieleleven geldt, in aanmerking neme, dat de tegenwoordige psychologie, van zieleleven sprekende, aan eene samenvatting van bewustzijnsverschijnselen denkt, welke wèl — naar de beschouwing van allen die niet door de zonderlinge metaphysica van het materialisme worden bekoord — hunnen ontologischen grond hebben buiten de wereld der stof, maar toch niet in eene geestelijke zelfstandigheid, die zich zou laten opvatten en verklaren naar de methode der natuurwetenschap. De onderscheidingen die hier in aanmerking komen zijn van anderen aard dan die, welke men toepast bij wat als samengesteld te beschouwen is. Ook waar een geestelijk begrip als zoodanig aan een complex doet denken, moet toch het geestelijke zelf als simplex worden aangemerkt. Gelijkelijk op intellectueel, ethisch en aesthetisch gebied — voor zoover bij dit laatste niet aan uitsluitend zinnelijke gewaarwording wordt gedacht — treft ons het verschijnsel, dat zeer onderscheiden graden soms, uit een of ander gezichtspunt be-

schouwd, inéén vallen. Spreekt men van voorstellingen, men behoeft niet der monadenleer van LEIBNIZ (zie § 6 onder 2) te zijn toegedaan, om plaats te vinden voor de gedachte dat het bewuste en het onbewuste ten minste geen contradictoire tegenstelling vormen. Merkwaardige uitkomsten, zoowel in de wetenschappen van den geest als in die der natuur, wijzen op eene algemeene eenheid in de wereld, die wel eens blijkt met onze afgetrokken theoriën den spot te drijven. Met eerbied heeft men te letten op de analyse, waaraan door denkers als ARISTOTELES (zie § 2 onder 5), THOMAS AQUINAS (zie § 4 onder 3), ARNOLD GEULINX, SPINOZA (zie § 6 onder 1), HUME (zie § 6 onder 4), HERBART (zie § 7 onder 1) het aesthetische leven onderworpen is, maar men behoeft slechts te letten op de beweging die heden ten dage op het gebied van het emotioneele valt waar te nemen, om te beseffen dat men nog in geenen deele de geheimen der gewaarwording heeft ontsluierd. Ongetwijfeld is de stand der overwegingen ten aanzien van wat het vraagstuk van den wil heet sinds de dagen van ANTONINUS VAN FLORENCE (zie § 4 onder 4) belangrijk gewijzigd, maar niemand zal beweren, dat het terrein van het willen met zijn onderscheiden grensgebied reeds volledig bekend is geworden. De moeielijkheden waarmede de zielkunde in een en ander opzicht nog steeds te worstelen heeft mogen ook wel den zedekundige nopen tot wat meer omzichtigheid dan waaraan ons de handboeken der zedekunde hebben gewend. De wetenschap in haar doctrinair karakter is zelden volkomen billijk tegenover de eischen van het leven dat zij heeft te verklaren.

2. **Onze zedelijke voorstellingen in het algemeen.** Wordt hier van zedelijke voorstellingen gesproken, het is wel niet noodig veel woorden te gebruiken, om duidelijk te doen uitkomen, dat daarmede op ons denken wordt gewezen, voor zoover daaraan ook voorstellingen eigen zijn die zich bewegen op zedelijk gebied. Wie aan het zedelijke geen andere beteekenis toekent dan die van het praktische in meer of min ruimen zin, zal natuurlijk bij zedelijke voorstellingen aan iets anders denken, dan wie niet alleen het zinnelijke en aesthetische, maar ook het intellectueele en het religieuze leven nadrukkelijk van het zedelijke

onderscheidt. In elke zedelijke voorstelling moet iets te vinden zijn van wat den mensch als zedelijk wezen (§ 9 onder 4) kenmerkt, en het ligt in den aard der zaak dat hier het zedelijke in formeelen zin wordt bedoeld. Waar het ook noodig zij van zedelijke beoordeeling en waardeering te spreken, hier is de zuiver phaenomenologische beschouwing voldoende. Eene voorstelling behoort tot zedelijk gebied, als daarin op eene of andere wijze spraak is van zelfbepaling van ons *ik*, of als daarin iets te vinden is, dat aan plichtbesef of aan eene wet die het handelen beheerscht of aan een ontwikkelingsproces van teleologisch handelen op het terrein van het zieleleven doet denken. Dat de zedelijke voorstellingen in den loop der eeuwen in de menschheid velerlei wijzigingen ondergaan hebben is niet te ontkennen. Ook is er geen reden zich daarover te verwonderen, dewijl zij in verband staan met andere voorstellingen, die ook veranderlijk zijn. Maar men wachte zich wel voor de meening, dat daaruit eenig besluit te trekken zou zijn ten opzichte van de onstandvastigheid van het zedelijke zelf, in materiëelen zin genomen. Het kan zeer goed zijn, dat eene voorstelling betreffende de rechtvaardigheid — om slechts dit ééne te noemen — in zeer onderscheiden zin hier en daar te vinden is, terwijl zeer zeker de meening gelijkelijk overal werd gehandhaafd, dat rechtvaardigheid te betrachten volstrekt plichtmatig is. Wie de geschiedenis der zedelijke voorstellingen bij eenig volk gedurende eenig tijdperk beschrijft, heeft daarmede ongetwijfeld eene belangrijke bijdrage geleverd voor de kennis van den zedelijken toestand bij dat volk in dien tijd, maar men zou toch zeker geen juist beeld daarvan voor den geest hebben, als men verzuimde tevens op het bijzondere en openbare leven te letten van het volk welks zedelijken toestand, in bepaalden tijd, men wenscht te leeren kennen. De zedelijke voorstellingen kunnen ook zich hechten aan een ideaal dat vooralsnog niet verwerkelijkt werd. Daarbij komt, dat in de voorstellingen zelve graadverschil van min of meer helder besef moet worden aangenomen. Heeft men zich gewend aan het denkbeeld, dat in ons denken ook phantasie-voorstellingen hare waarde hebben en dat het in geen geval geoorloofd is aan de voorstellingen altijd gelijken eisch van helderheid

en juistheid te stellen, men heeft dan ook hierin een middel, om gevrijwaard te zijn tegen een heilloos doctrinarisme, dat ook in de wetenschap van het zedelijke leven zijne verwoestingen aanricht, door den schijn te wekken alsof het vraagstuk der zedelijkheid eene vrucht van eenig denkproces zijn zoude.

Hoe noodig het intusschen ook zij, de waarde der zedelijke voorstellingen met juistheid te bepalen en zich te wachten voor de meening, alsof zij recht zouden hebben, die de logika — hoe nauw ook met ethiek verbonden — als meesteres op zedelijk gebied zonder voorbehoud huldigen, het kan niet ontkend worden, dat het van hoog belang is, zich nauwkeurig rekenschap te geven van de macht van het denken, ook op zedelijk gebied. Er zijn begrippen, waarmede de zedekunde zich heeft bezig te houden, en het is volstrekt noodig, dat de beteekenis der woorden vast sta, waardoor die begrippen worden aangeduid met de voorstellingen waaruit zij zijn opgebouwd. Het was zeker eene zeer droevige ondervinding, die een Nederlandsch zedekundige (I. J. DE BUSSY, *Inleiding tot de zedekunde* bl. 12) deed schrijven, dat hij zich niet herinnerde ooit iemand gesproken te hebben, die bij het gebruik van de woorden „zedelijk" en „zedelijkheid" nauwkeurig wist wat hij er mede bedoelde, maar, al zou het de vraag zijn, of op dit punt de reden tot klacht vervallen zoude, als iemand een bruikbaar boek over de zedekunde schreef — waarin bedoelde geleerde (t. a. p. bl. 26) eene groote verdienste zou zien jegens de zedekundige wetenschap — waarin het woord *zedelijk* niet voorkwam, het is niet twijfelachtig, dat inderdaad grootelijks behoefte bestaat aan zuivering van ons spraakgebruik en dat elk lof verdient die medewerkt om in de psychologie des zedelijken levens ook aan de werkzaamheid van het denken eene juiste en vaste plaats te verzekeren. Over de vraag naar het recht om aan het denken de prioriteit toe te kennen in het zieleleven kan verschillend worden gedacht, maar dat het noodig is, dat klaarheid van voorstelling ook in de zedekunde op hoogen prijs worde gesteld, moet allen duidelijk zijn die zich aan zedekundige studiën wijden.

---

§ 16.

Onze voorstelling omtrent goed en kwaad.

De zedekunde behoort tot de wetenschappen waaraan het normatieve karakter niet vreemd kan geacht worden. Onderscheiden redenen hebben intusschen medegewerkt om haar te leiden op een weg, waarop men geneigd is met eenvoudige beschrijving genoegen te nemen. Wie aan de waardeering van zedelijke normen de aandacht wijdt moet wel toezien, dat niet op geestelijk gebied van de heerschappij van wetten gesproken worde in gelijken zin als waarin dit in de natuurwetenschappen geschiedt.

Kan de zedekunde zelve onze leidsvrouw niet wezen bij het streven naar het ideaal der volkomenheid, dewijl zij zuiver wetenschappelijk is, wèl behoort het tot hare taak ons op de zedelijke normen te wijzen, die ons — trouwens in verband met ons godsdienstig geloof — moeten leiden bij ons denken en handelen. Intusschen meene men niet, dat men slechts weinig waarde heeft te hechten aan de eenvoudige beschrijving en verklaring van zedelijke voorstellingen en begrippen of aan het historisch onderzoek van wat dienaangaande in onderscheiden plaatsen en tijden valt waar te nemen. De nieuwere tijd heeft ons met recht op historische en taalkundige onderzoekingen opmerkzaam ge-

maakt, waarbuiten de zedekundige zich niet kan houden. Op nieuwe wegen is de zedekunde geleid door personen van de meest verschillende richting, die hierin samenstemmen, dat nauwkeurig elk begrip en iedere voorstelling moet worden nagegaan waarmede de wetenschap des zedelijken levens zich pleegt bezig te houden. Bij alle zedelijke waardeering en waardebepaling is allereerst noodig, dat het begrip van *waarde* behoorlijk zij vastgesteld, vooral nu dit begrip in verband met dat van *norm* door de hedendaagsche zedekundigen meer dan te voren wordt toegepast. In samenhang hiermede is het begrip *goed*, dat verschillenden zin heeft — ook naardat het in den taalvorm als substantief of als adjectief wordt gebezigd — aan nauwkeurig onderzoek te onderwerpen, terwijl er ook niet weinig aanleiding bestaat, om zich rekenschap te geven van de beteekenis die aan het begrip *kwaad* wordt gehecht. De zedekunde heeft zich met deze begrippen alleen dan bezig te houden, wanneer wat daarmede bedoeld wordt zich bevindt op zuiver zedelijk gebied.

Al meent men het er voor te moeten houden, dat het woord *zedelijk* moeielijk kan geacht worden, in het gewone spraakgebruik een begrip van genoegzaam vasten inhoud of streng genoeg bepaalden omvang aan te duiden, men zal toch niet kunnen nalaten daaraan voor zich zelven eenen bepaalden zin te hechten. Hoe men hierin ook handele, men moet met het oog op het verleden niet voorbijzien, dat menige voorstelling oorspronkelijk van zinnelijken aard was en eerst van lieverlede zedelijke beteekenis kreeg. In het algemeen kan wel beweerd worden met voldoend recht, dat

het zinnelijke vóór het geestelijke zijne uitdrukking vond in de taal, alsmede dat het volstrekte na het betrekkelijke zijn plaats kreeg in het spraakgebruik, maar dat men toch voorzichtig moet zijn met dergelijke beweringen, voor zoover zij rusten op etymologische of in breederen zin taalkundige overwegingen, is menigmaal gebleken. Ook in dit opzicht wordt strenge wetenschap wel eens door dogmatisch vooroordeel verschalkt. Bij alle onzekerheid die ons bepaaldelijk bij het gebruik van de woorden *goed* en *kwaad* kwelt, is het zeker wenschelijk ter vermijding van noodeloos misverstand, de in deze woorden voorgestelde tegenstelling met de benamingen *goed* en *slecht* aan te duiden, als men haar in zedelijken zin bedoelt.

Belangrijke opmerkingen zijn te maken zoowel betreffende de gewoonte der volken, om het goede — ook al wordt het in zedelijken zin bedoeld — met onderscheiden andere begrippen in verbinding te stellen naar onderscheiden landaard, als aangaande de vormen der taal, die soms verschillende woorden kiest naar gelang bij eenig begrip al of niet in vergelijking getreden wordt. Wie voorbijziet, dat het niet zeker is dat enkel woorden van oorspronkelijk zedelijke beteekenis buiten den comparatief of superlatief gehouden worden, kan licht tot de overtuiging komen, dat het denkbeeld van het volstrekte gerekend werd aan het goede uit zijn eigen aard te behooren. Maar ook al wordt terecht hierbij voor dwaling gewaarschuwd, voortvloeiende uit oppervlakkig onderzoek, toch is hier wel een en ander op te merken, evenzeer van betrouwbaren aard als van werkelijk psychologisch belang.

Zonder twijfel waren de denkbeelden omtrent wat voor goed of slecht te houden is zeer verschillend bij verschillende volken, maar dat het onderscheid tusschen goed en slecht in het besef der volken leeft kan niet ontkend worden. Menige zwarigheid die bij het bespreken van het vraagstuk, hier bedoeld, opkwam zou kunnen vermeden zijn, als het plichtbegrip in de onderscheiden voorstellingen, daarin samen gevat, altijd nauwkeurig was onderzocht en behoorlijk ontleed. Niet alles wat hierbij in aanmerking komt staat in rechtstreeksch verband met de tegenstelling *goed* en *slecht*. Gelijk de godsdienstige aanleg op goeden grond als algemeen en specifiek-menschelijk wordt beschouwd, zoo ook mag de zedekunde aannemen, dat het zedelijk besef, dat goed en slecht onderscheidt, den mensch van nature eigen is. Van ouds is er strijd zoowel onder hen die de zedelijkheid als onafhankelijk van den Godsdienst beschouwen over de vraag hoe men het zedelijk besef heeft te omschrijven, als onder hen die Godsdienst en zedelijkheid verbinden over de vraag hoe men dezen band heeft te verklaren. Onder den strijd der meeningen te dezen aanzien, rechts en links, zie niemand voorbij dat het hoogste goed des menschen in deze wetenschappelijke vragen ten nauwste betrokken is.

1. **Goed en kwaad in het algemeen.** Verdeelt men het geheel der wetenschappen in de zoodanige waarin de eenvoudige beschrijving en de zoodanige waarin tevens de waardeering der feiten geleverd wordt, en spreekt men diensvolgens van descriptieve of explicatieve en van normatieve wetenschappen, ongetwijfeld behoort dan de zedekunde tot laatstbedoelde groep. Opmerkelijk is intusschen het verschijnsel, dat

terwijl het begrip van wet hoe langer hoe meer in de wetenschap op den voorgrond treedt, bij de behandeling van deze normatieve wetenschap soms juist op min of meer bloot-empirische behandeling wordt aangedrongen. Niet weinig heeft zeker daartoe medegewerkt vooreerst, dat het utilisme optrad met zijne eigenaardige beschouwing over goed en kwaad, en ten andere, dat de in deze eeuw sterk toenemende bekendheid met landen en volken heeft doen zien, dat inderdaad de voorstellingen zeer verschillend zijn omtrent wat goed en kwaad moet genoemd worden. De grens tusschen de wetenschappen der natuur en die des geestes wordt intusschen uitgewischt, waar in gelijken zin op beiderlei terrein van wetten wordt gesproken. De drang van het behoorlijke is een andere dan die van het noodwendige, en men doet wèl, als men onderscheid maakt tusschen de wetten der natuurlijke en de normen des geestelijken levens. Het is hierbij — zoo als men wel eens schijnt te meenen — niet de vraag, of de zedekunde geroepen is, den mensch op het pad der deugd te leiden, maar enkel of zij wijst op een ideaal dat door ons erkend moet worden, op wetten die door ons gehoorzaamd, op normen die door ons gevolgd moeten worden. Niet nadrukkelijk genoeg kan hierbij — ter voorkoming van nutteloozen strijd — worden gezegd, dat geloofsovertuigingen hier in het spel zijn, en dat men zelfs den schijn niet moet aannemen, alsof bij zedelijke beoordeeling of waardebepaling van volstrekte neutraliteit — zoo deze al ooit verdienstelijk heeten kan op wetenschappelijk gebied — tegenover geloofs-overwegingen sprake kan zijn.

Intusschen, al is er reden en recht, om aan bijzondere wetenschappen al of niet een bijzonder karakter — uit het oogpunt van het descriptieve of normatieve — toe te kennen, men mag toch niet voorbijzien, dat elke wetenschap, als bevattende nevens wijsgeerige ook historische elementen, zoowel stof van beschrijving als van waardeering kan bieden. Moet men zich er voor wachten, het eene met het andere argeloos te verwisselen, men mag ook wel toezien, dat men het oog niet sluite voor waartenemen verschijnselen of die niet uit het juiste oogpunt bezie. Gelijk de natuurwetenschap blijkens de ervaring niet te hoog kan denken

van den ernst der wet die het stoffelijke leven beheerscht, al moet zij waken tegen het gevaar, dat hier aanwezig is, aan de ervaring willekeurige grenzen te stellen, zoo kan ook de geestelijke wetenschap wel niet dwalen, als zij tracht de beteekenis der nôrmen te verstaan waarnaar het geestelijk-zedelijk leven blijkt geregeld te worden, al is zij niet blind voor de grens die vrijheid en noodwendigheid scheidt. Gelijk de logika voor de theoretische, zoo moet bepaaldelijk de zedekunde voor de praktische vakken de idee van norm hoog houden. Het zal wel moeielijk zijn, een beslist antwoord te geven op de — misschien ook niet bijzonder belangrijke vraag — of het begrip *wet* uit de natuurwetenschap op de zedelijke wetenschap in den zin van *norm*, dan wel omgekeerd het begrip *norm* uit de zedelijke wetenschap in den vorm van *wet* op de natuurwetenschap is overgebracht. Misschien was de logika de brug die van het eene tot het andere begrip heeft geleid. Maar noodig is in elk geval dat met nauwkeurigheid deze begrippen worden bepaald (W. WINDELBAND. *Praeludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie* 1884). Bij iedere poging die daartoe wordt aangewend zal wel blijken, dat phaenomenologie en psychologie zonder ontologische overwegingen niet bij machte zijn ook hier voldoend licht te ontsteken, maar dit kan ons niet ontslaan van de moeite om door waarneming zooveel mogelijk de werkelijkheid te leeren kennen. Evenmin als men, strikt genomen, een uurwerk, al geeft het den normalen tijd met juistheid aan, norm van den tijd kan noemen, kan men eene normale handelwijze zelve als norm van het handelen beschouwen. Maar toch kan het nuttig zijn normale handelwijzen met nauwkeurigheid gade te slaan. Ook mag wel worden bedacht, dat alle waarheid wèl waarde heeft, maar dat toch alle waarheid niet gelijke waarde heeft en dat evenzoo elk oordeel wel kennisneming waard kan zijn, zonder dat toch elk oordeelspraedikaat gelijke waarde heeft als beoordeelingspraedikaat. Ontegenzeggelijk heeft de nieuwere tijd geleerd, dat ook voor de zedekunde veel meer nauwgezetheid in het beschrijven en bepalen van begrippen en voorstellingen noodig is dan men vroeger wel in menigen kring scheen te denken, al mag er over geklaagd worden, dat somtijds

de zedekundigen ons vermoeien met noodelooze breedsprakigheid en uitvoerigheid ook op taalkundig gebied. Vooral het begrip *goed* werd door velen besproken, ook in verband met het feit dat men in den jongsten tijd van *waarde* in betrekking met *norm* begon te spreken met dat gevolg, dat over waardeering en waardebepaling in meer dan één zin kan worden gehandeld. Onze beschouwing omtrent goed en kwaad in het algemeen wordt daardoor in nieuwe banen geleid. De vraag rijst daarbij terstond, of bij *kwaad* aan „übel" of aan „böse" gedacht wordt en, in samenhang hiermede, aan welke zijde van het „bonum consummatum" bij het gebruik van het woord *goed* te denken valt. Er is reden genoeg om bij gebruik van dit woord wel te bedenken, dat het anders bedoeld wordt, als het bij wijze van adjectief dan wanneer het als substantief wordt gebezigd. Er zijn dingen die wij als een goed beschouwen, in tegenoverstelling van wat wij als een kwaad aanmerken. Aan samenvatting van alles wat als een goed door ons wordt beschouwd denken wij, als wij met de „Belijdenis des geloofs van de Hervormde kerken in Nederland" in haar eerste artikel God „eene zeer overvloedige fontein aller goeden" noemen (I. J. DE BUSSY. *Inleiding tot de zedekunde*. bl. 90). Het verdient zeker geen goedkeuring in dezen zin het meervoud „goederen" te gebruiken, dewijl daardoor eene bepaalde soort van waarden pleegt te worden aangeduid, hoofdzakelijk van oekonomischen aard. Het is gemakkelijk te verklaren, waarom in den nieuweren tijd, trouwens in aansluiting aan het spraakgebruik van Grieksche wijsgeeren der oudheid (zie § 2 onder 7), het woord *waarde* ook buiten de wetenschap der staathuishoudkunde in gebruik genomen is. Toch mocht de hoogleeraar DE BUSSY (t. a p. bl. 92) wel vragen, of „waarde" zonder voorbehoud voor „goed" in de plaats kan worden gesteld, gelijk ook wel gevraagd mag worden, of niet soms, vooral onder onze Duitsche broeders, tegenwoordig in wat al te ruimen zin van waardeeringsoordeelen wordt gesproken, waar ten minste eenige nadere bepaling dienaangaande wenschelijk zou zijn. In onze waardebepaling, die zoo groote rol speelt bij al wat wij doen, komt de verscheidenheid van menschen en tijden zóó dui-

delijk telkens te voorschijn, dat de vrees niet denkbeeldig is voor al te ver strekkende subjectiveering van het „goed", in welken zin ook bedoeld.

Hoe het hiermede zij, het is volstrekt noodig dat bij de begrippen *goed* en *kwaad* in het oog worde gehouden dat de zedekunde, in onderscheiding van zielkunde en algemeene wijsbegeerte, daarmede zich enkel heeft bezig te houden voor zoover de dingen, daarmede bedoeld, tot zedelijk gebied behooren. Ook zij, die meenen dat het bijzonder moeielijk is het begrip *zedelijk* nauwkeurig te bepalen, zullen wel niet kunnen nalaten, nu en dan van *zedelijke* waardeering te spreken en alzoo het zedelijk oordeel bij hunne waardebepaling te doen optreden. Men moet intusschen zeer voorzichtig zijn met het taalgebruik, ook te dezen aanzien, te meer, dewijl hier als elders wat later in zedelijken zin werd gebruikt aanvankelijk in andere, zinnelijke of natuurlijke, beteekenis kan gebezigd zijn. Ook den theologen mag wel worden aanbevolen, bij taalkundige — ook etymologische — opmerkingen, rekening te houden met het feit, dat de spraakmakende gemeente volstrekt niet altijd door gelijke voorstellingen bij het gebruik van gelijke woorden geleid werd. Dat zinnelijke denkbeelden zich in den regel vóór zedelijke opvattingen vertoonen, kan ons niet verwonderen, ook al is het de vraag, of altijd de zinnelijke beteekenis van een woord als de oorspronkelijke moet worden beschouwd. Het is volstrekt niet ondenkbaar dat, op eenig hooger standpunt van denken en spreken, een woord aanvankelijk wordt gebruikt voor een zedelijk begrip, terwijl het later in ruimeren zin wordt gebezigd. In het algemeen mag men het echter er wel voor houden dat gewaarwordingen van zinnelijken lust of onlust allereerst in de taal der volken hare uitdrukking zoeken. Ook is het aannemelijk, dat oorspronkelijk het betrekkelijke meer dan het volstrekte in aanmerking kwam bij het vaststellen van begrippen en het vormen van de taal, zonder dat men nog behoeft aan te nemen, dat men altijd de waarde der dingen enkel wist te bepalen in verband met iets anders als middel tot een of ander doel. Utilistische en positivistische voorstellingen kunnen lichtelijk ons denken gaan beheerschen, ook als wij overigens niet

geneigd zijn eenig utilistisch of positivistisch stelsel als zoodanig te aanvaarden.

Het behoeft wel nauwelijks te worden opgemerkt dat de vereenzelviging van de begrippen *goed* en *kwaad* met andere als: *wijs* en *dwaas*, *aangenaam* en *onaangenaam*, *gunstig* en *ongunstig* alleen dan voor ons licht kan doen opgaan over de beteekenis waarin zij werden gebruikt, als vaststaat, in welken zin — al of niet met standvastigheid — die andere begrippen werden opgevat. Ook hier moet men, bijzonder waar het oude volken en talen betreft, zich wachten voor de meening, alsof logische gevolgtrekkingen aan het woord waren waar misschien min of meer instinctieve overwegingen den doorslag gaven (HOEKSTRA. *Zedenleer* I bl. 353). Dat — om slechts iets te noemen — in Israël's taal *dwaas* en *slecht* als verwante begrippen golden, staat ongetwijfeld in verband met de meening, dat het even onverstandig als onbehoorlijk is af te wijken van den weg Gods. Men kan niet ontkennen dat de mensch zich aan de heerschappij der zinnelijkheid ontworstelt, zoodra hij op eene of andere wijze toont zich door iets anders te laten leiden dan door oogenblikkelijken lust. Zelfbeheersching en zelfverloochening dragen altijd een zedelijk karakter, ook al hebben zij hare kracht slechts hierin dat een toekomstig, duurzaam, geluk wordt gesteld boven een oogenblikkelijk, tijdelijk, genot. In de innige vereeniging ook van het *zinnelijke* en het *geestelijke* in den mensch, als natuurwezen, ligt de grond zijner verheffing tot zedelijk wezen en tevens ook de verklaring van een spraakgebruik, als waarvan wij getuigen zijn waar van goed en kwaad wordt gesproken. Wil men moeielijkheden ontgaan die gemakkelijk voor oplossing vatbaar zijn, men volge dan den wenk, ook ten onzent gegeven, en spreke van *goed* en *slecht*, als men aan zuiver-zedelijke tegenstelling bij het gebruik van de woorden *goed* en *kwaad* wil gedacht hebben. Ook hier moge plaats voor uitzondering zijn in het taalgebruik, dat zelden zich geheel gelijk blijft, toch mag met recht worden gezegd — wat Prof. DE BUSSY beweert (t. a. p. bl. 90) — dat *kwaad* ruimer beteekenis heeft, dan *slecht*. Wanneer wij spreken van *goed* en *slecht* zijn wij op zuiver-zedekundig gebied.

2. **Goed en slecht in het bijzonder.** Het is zeker niet moeielijk aan te toonen dat het begrip *goed* op zich zelf op het volstrekte wijst, als men meent te mogen vaststellen dat ons woord *God* in beteekenis met *goed* gelijk staat (Prof. VAN LEEUWEN. *Bijbelsche Godgeleerdheid.* I bl. 150). Men kan echter niet te voorzichtig zijn met de uitkomsten van dergelijke etymologische onderzoekingen (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst.* II § 38 onder 1) gelijk ook met gebruikmaking van eene uitspraak, als wij vinden *Matth.* 19 : 17 (vergelijk *Mark.* 10 : 18. *Luk.* 18 : 19), bij de behandeling van een wijsgeerig vraagstuk. Te meer is behoedzaamheid hier noodig, dewijl — zooals ons reeds bleek — ook woorden, door ons bedoeld in bepaald zedelijken zin, oorspronkelijk in ruimere beteekenis kunnen opgevat zijn en dat nog wel op onderscheiden wijze, in verband met verschillenden volksaard. Waar de oude Indiër aan het waarachtige en werkelijke tegenover het schijnbare en bedriegelijke denkt, heeft de Griek het schoone tegenover het leelijke voor den geest, terwijl de Romein op zijne beurt zich het met goederen welvoorziene tegenover het onbemiddelde voorstelt (WUNDT. *Ethik* S. 22). Bij dit alles wordt gelijkelijk aan het *goede* gedacht. Er is strijd gevoerd over de vraag, wanneer de overgang van de eene tot de andere beteekenis heeft plaats gehad, en men heeft daarmede het feit in verband gebracht dat bepaalde woorden, ter aanduiding van *goed* en *slecht* gebruikt, wat comparatieve en superlatieve vormen betreft, bij andere woorden moesten leenen. Men denke o. a. aan *ἀγαθός*, *ἀμείνων*, *βέλτιστος* — *κακός*, *χείρων*, *ἥκιστος* — bonus, melior, optimus — malus, peior, pessimus — goed, beter, best en dergelijke. Ware zoodanig verschijnsel alleen bij goed of kwaad waar te nemen, men zou met meer recht ook hierin een bewijs kunnen zoeken dat op zedelijk gebied het volstrekte van den aanvang af zich heeft doen gelden. Misschien is het raadzaam in de gegeven omstandigheden het er voor te houden dat zulke woorden, die geen comparatief of superlatief toelaten, oorspronkelijk als eigennamen werden gebruikt. Voor zoover het mocht blijken, dat bedoeld verschijnsel vooral voorkomt bij woorden die vroeger of later zedelijke beteekenis hebben verkregen, zou men kunnen oor-

deelen, dat die indrukken het diepst zijn geweest, welke men kreeg van eigenaardigheden van den mensch die het zedelijk gebied het dichtst raken.

Wat ook te zeggen zij betreffende de oorspronkelijke beteekenis der woorden die in het zedekundig spraakgebruik eene plaats hebben gevonden, wanneer wij hier de onderscheiding *goed* en *slecht* bespreken, meenen wij ons te bevinden op echt zedelijk terrein. Of men die onderscheiding juist en scherp heeft opgevat, is hier de hoofdzaak, veel meer dan de vraag, wat men in verschillenden tijd of bij onderscheiden volken voor goed of slecht placht te houden. Inderdaad zijn de oordeelvellingen over goed en slecht zeer onderscheiden, soms zeer ver uiteenloopend. Men denke slechts aan slavernij, het dooden van kinderen of ook van bejaarde bloedverwanten en het huwelijk van naastbestaanden. Wie de geschiedenis des zedelijken levens, zoowel in als buiten het Christendom, raadpleegt, kan er toe komen — wat reeds ARISTOTELES (*Eth. Nicom.* I c. 3.) op zijne wijze opmerkte — te vragen, of niet aan *νόμος* veelmeer dan aan *φύσις* ook hier te denken is en of niet misschien een meridiaan of wel eene stroombedding de grens tusschen goed en slecht bepaalt. Wie geheel onverschillig staat tegenover de wijziging van zedelijke begrippen, dewijl hij, sommige beoefenaars der kultuurgeschiedenis volgende, eigenlijk alleen een open oog heeft voor de intellectueele ontwikkeling der menschheid, zal uit den aard der zaak weinig aandacht schenken aan het verschil in zedelijke beoordeelingen en het voldoende achten dat men spreke van altijd ident plichtbesef. Ook kan men meenen dat er eigenlijk weinig of geen verschil in de zedelijke beoordeeling is waar te nemen, als men met het plichtbegrip meent volkomen in het reine te zijn bij de handhaving van de stelling dat de plicht eenvoudig door het belang of nut der maatschappij wordt bepaald. De groote menigte moge al menigmaal geen onderscheid maken tusschen de bronnen waaruit de plicht voortvloeit, in de zedekunde — ook wanneer zij zich niet of nog niet met metaphysica bezig houdt — moet wel degelijk de samenhang tusschen plicht en wat werkelijk goed is worden in acht genomen. De begrippen *zedelijke* plicht en *legale* plicht moeten wèl

onderscheiden worden. De onderscheiding tusschen recht en zedelijkheid (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst*. II § 11 onder 2 en 3) moet ook hier niet worden voorbijgezien. Is er sprake van wettelijken plicht, dan kan en moet onderscheidenlijk worden gelet op de verschillende oorzaken die tot vaststelling daarvan hebben medegewerkt. Het kan zijn, dat daaronder een of ander behoort dat weinig of niets te maken heeft met het onderscheid tusschen goed en slecht. Maar bedoelt men den zedelijken plicht in tegenstelling met het bloot-legale, dan is het wel noodig te letten op het verschil tusschen de vraag, wat als plicht pleegt te worden beschouwd en wat als goed of slecht is te beschouwen. Met hoeveel recht ook dikwijls gewezen zij op het groote onderscheid tusschen de zedelijke voorstellingen der menschheid in onderscheiden tijden en op onderscheiden plaatsen, men moet wel gekomen zijn tot onderdrukking van algemeen zedelijk besef — onder den invloed van zuiver-doctrinaire, eenzijdige opvatting van het zieleleven — om te kunnen ontkennen dat er overtuigingen zijn omtrent het verschil tusschen goed en slecht die, even als godsdienstige verschijnselen, als algemeen- en specifiek-menschelijk te beschouwen zijn. De zedekundigen kunnen verschillen in de beantwoording van de vraag, of men hierbij niet dan al aan het verband tusschen godsdienstig geloof en zedelijkheid heeft te denken. Te eener zijde spreekt men van rede of geweten, zedelijken zin of zedelijken smaak, zedelijk gevoel of wat des meer zij, in dien verstande dat aan eenig onafhankelijk en zelfstandig besef wordt gedacht. Te anderer zijde wordt gewezen op eene voorstelling aangaande den wil van God, die als zoodanig de grens tusschen goed en slecht bepaalt.

In eerstbedoelden kring was altijd zoowel groote verscheidenheid in bijzonder inzicht omtrent wat goed of slecht is, als aanmerkelijk verschil in wijze van uitdrukking waar te nemen. Menigmaal had het hier den schijn alsof willekeur de opvattingen leidde, en er werd wel reden gegeven tot de klacht dat de nomenclatuur, ten minste wat noodige juistheid aangaat, te wenschen overliet. Men dwaalt wel niet, als men meent, dat het utilisme (zie § 7 onder 3) op handige manier

heeft weten gebruik te maken van de vele onzekerheden die hier den gang der onderzoekingen belemmerden, om bijval te winnen voor de meening dat het utiliteits-beginsel hier het eenige redmiddel biedt — totdat het evolutionisme dezen waan der utilisten kwam verstoren.

In godsdienstigen kring is men ook verre van eenstemmig, als het er op aan komt, de wijze te bepalen waarop men zich heeft uit te drukken bij de voorstelling van het verband tusschen ons godsdienstig geloof en ons zedelijk besef — waarbij tevens de vraag is, hoe men zich wat *goed* is denkt in samenhang met Gods wil. Niet ernstig genoeg kan de aandacht hierop worden gevestigd, dat het geen theologisch dogme is, dat de zedekunde moet beheerschen, maar dat het geloof in God zóó moet heerschen, zoowel in de zedekunde als in de wetenschap van den Godsdienst, dat duidelijk blijke, hoe èn ons Godsbegrip èn ons zedelijk bewustzijn zich vormen krachtens de door ons erkende afhankelijkheid van God als den grond van ons leven. Waar de bronnen zijn van onze theologische overtuigingen, dáár zoeken wij ook de bronnen onzer zedelijke meeningen, en in het feit dezer eenheid van Godsdienst en zedelijkheid ligt onzes inziens ook de reden, waarom de oude strijdvraag: *wil* God het goede omdat het *goed* is, of is het goede *goed* omdat God het *wil?* tamelijk onvruchtbaar is gebleken. De psychologie der zedekunde wijst naar hare metaphysica. Het ligt niet op haar eigen weg hier bestaande moeielijkheden op te lossen. De zienswijze omtrent de formule waarin wij onze overtuigingen ook te dezen opzichte hebben te kleeden, staat in verband met den trap van algemeene ontwikkeling in ons denken, maar op Christelijk standpunt is de eisch onafwijsbaar, dat zedelijke voorstellingen verband houden met de voorstelling omtrent God. Over *goed* en *slecht* wordt hier geoordeeld in samenhang met het oordeel over den wil van God. Meent men dat dan gevaar dreigt voor de zedelijkheid, dewijl de val eener Godsdienstleer tevens de ondergang eener zedeleer zou zijn, die gedachte mane ons tot te hoogeren ernst in het zuiver houden van ons godsdienstig geloof, ook in intellectueelen zin. Oordeelt men, dat het be-

denkelijk is God als personificatie der zedewet te beschouwen, men lette er op, dat hieraan slechts zou kunnen worden gedacht als Godsdienst en zedelijkheid als één worden beschouwd. De Godsdienst zal geen schade lijden bij de nauwe verbinding van beiden (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst.* II § 11 onder 2) als zijne zelfstandigheid, ook tegenover het zedelijke leven, niet wordt prijs gegeven. Onze hedendaagsche Theologie heeft wel reden om hierop nadrukkelijk acht te geven.

HOOFDSTUK II.

HET ZEDELIJKE LEVEN EN ONS GEMOED.

§ 17.

De plaats van het gemoed in het zieleleven.

Tegenover het gevaar, dat het gemoedsleven te nauw met gemeenschapsleven worde verbonden krachtens het passieve beginsel dat zich nadrukkelijk in het gemoed laat gelden, moet wel worden gelet op de individueele waarde des gemoeds. De gewaarwordingen waardoor de mensch wordt aangedaan zijn van tweëerlei aard, aangenamen of onaangenamen. In het zich alzoo openbarend gevoel treedt wat men de receptieve zijde van ons zieleleven kan noemen op den voorgrond. Men bedenke intusschen wel, dat het geen teeken is van psychologische en vooral niet van paedagogische wijsheid, als men meent hierbij aan activiteit volstrekt niet te mogen denken.

Men kan spreken van een algemeen levensgevoel als waarin zich egoïstische neigingen openbaren — met instinctieve kracht — maar overigens onderscheidt zich de mensch door zijn gevoel in den onderscheiden vorm dien dit in het leven, zoowel zinnelijk als geestelijk, aanneemt door eigenaardigheden waaruit zijne vatbaarheid blijkt voor innerlijke ontwikkeling van het gemoedsleven. De gewaarwordingen

van den mensch staan onder den invloed zijner voorstellingen en kunnen eerst dan zedelijke waarde hebben voor den wil, als zij geen zuiver willekeurig noch ook een teugelloos karakter dragen.

Vooral bij de zedelijke gewaarwordingen komt het aan op de juiste maat. Onstuimigheid der hartstochten is altijd bedenkelijk, ook al wordt overigens van hartstocht in het algemeen gesproken ter aanduiding van aandoening of gewaarwording. De verschillende waardeering van de aandoeningen staat in verband met algemeene beschouwingen over 's menschen leven en roeping. Menigeen kwam intusschen tot onjuiste beschouwingen, dewijl hij de beteekenis der aandoeningen niet wist te waardeeren zonder daarbij het spel der hartstochten in rekening te brengen. Men moet toezien, dat men niet de waarde der geestdrift miskenne, die ook in ons gemoedsleven zich verheft. In het zedelijke leven pleegt van ouds groote beteekenis gehecht te worden aan de gewaarwordingen, en wel mag gezegd worden, dat de zedekunde reeds verder zou gekomen zijn op haren weg, als altijd met de noodige zorg ware gewaakt tegen het gevaar dat in haar de rechten van het gemoedsleven niet voldoende worden geëerd. De vraag, in hoever het lustmotief zedelijke beteekenis heeft, wordt tot den tegenwoordigen tijd toe met veel belangstelling door velen overwogen. Men kan aan lust denken in zoodanigen zin, dat terstond de gedachte moet worden afgesneden, alsof het zedelijke leven door den lust mag beheerscht worden. De geschiedenis leerde duidelijk genoeg, dat er lust-motieven zijn van lagen aard, waarmede de zedekunde geen rekening kan houden zonder verloochening van haar karakter. Maar

toch ook op zedelijk gebied mag men de vraag stellen, wat ons aangenaam of onaangenaam aandoet, indien men slechts het zedelijke leven handhaaft in zijn zelfstandig karakter. De gewaarwording van lustgevoel kan, evenzeer in het zedelijke als in het godsdienstige leven, groote beteekenis hebben ter verheffing en heiliging van den mensch. Miskenning van deze waarheid leidt tot ergerlijke vergrijpen in de opvoeding van den mensch. In het gevoel van lust en onlust openbaart zich eenerzijds de vrede des gemoeds, als de mensch aan zijne roeping beantwoordt, anderzijds het naberouw, dat op het bedenken en het doen van het booze volgt. Men kan niet naar behooren aan den eisch van het zieleleven des menschen recht doen wedervaren, als men niet in aanmerking neemt bij de waardeering der zedelijke feiten, dat ook hier het lustgevoel zich krachtig doet gelden. Het verdient geen goedkeuring, het zedelijke leven als een handelen op te vatten waarbij de handeling zelve de hoofdzaak zou zijn. Veeleer moet de aandacht in de eerste plaats op de gezindheid worden gericht die zich in de handeling openbaart. Maar toch is het noodig dat ook op de handeling en hare gevolgen gelet worde, en waar dit geschiedt kan de vraag niet achterwege blijven, welke gewaarwording opgewekt wordt bij de voorstelling die wij ons vormen betreffende de uitkomst onzer daden. Daarbij kan gedacht worden, zoowel aan den persoon zelven, die de daad verricht, als aan anderen die in hare rechtstreeksche of zijdelingsche gevolgen betrokken zijn. Het is op zich zelf niet genoeg zich door altruïstische neigingen te laten leiden, om te kunnen rekenen op zedelijk lustgevoel, al is het beginsel

der zelfzucht zeker uit zijn aard niet geschikt om het gemoed te bevredigen. Zoowel bij sociale als bij individueele levensuiting moet het gemoedsleven staan onder de tucht eener geestelijke opvoeding, die het hart vormt tot het echt-zedelijke leven, waartoe de mensch zich geroepen gevoelt als hij leeft in de gemeenschap met God.

1. **Ons gemoedsleven in het algemeen.** Op merkwaardige wijze is in ons zieleleven het actieve met het passieve beginsel verbonden. In het evenwicht van beiden schuilt het geheim van onze psychische gezondheid. Het beginsel der activiteit treedt in het leven van ons verstand en vooral — in krachtiger zin — in dat van ons willen op den voorgrond, terwijl onze passiviteit hoofdzakelijk in ons gemoedsleven te voorschijn komt (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst.* II § 23 onder 4 en § 25 onder 1). Uit dien hoofde kan men (met Hoekstra. *Zedenleer.* I bl. 425) den „sympathischen natuurtrek", die soms menschen van min of meer lage ontwikkeling zóó doet handelen dat zij meer exemplaren dan individuen schijnen te zijn, als de „kiem van het gemoedsleven" beschouwen, al is het niet goed te keuren dat men juist in het gemoed den drang naar gemeenschap laat huisvesten. In het gemoed trekt de mensch zich ook samen om het individueele leven in stille afzondering te sterken. Het schijnt mij eene ijdele vraag te zijn (Hoekstra t. a. p. II bl. 67) of het gemoed ook „ontstaan" zou bij iemand „die van den beginne af alleen leeft" — want bij zoodanig isolement zou al wat echt-menschelijk is schade lijden — maar uit het feit dat in het gemoed ook het solidariteitsgevoel zich vestigt, mag niets worden afgeleid wat aan de waarde van het individueele gemoedsleven zou kunnen te kort doen. Dat sommigen het gemoedsleven zoo nauw met het gemeenschapsleven verbinden, heeft misschien juist hierin zijn grond, dat inderdaad de gemoedsbetrekkingen die, in onderscheiding van rechtsbetrekkingen, de menschen innerlijk verbinden hare kracht hebben in de bijzondere eigenaardigheden der individuen. Hoe meer deze

eigenaardigheden bij onderscheiden personen uit elkander loopen, des te inniger is soms bedoelde gemoedsbetrekking, waarbij dan ook het gevaar bestaat dat wij blind zijn voor min loffelijke individueele karaktertrekken van elkander. Is de gemoedsbetrekking, die menschen onderling vereenigt, meer dan de rechtsbetrekking, geschikt om veredelend in de maatschappij te werken, veel hooger moet uit dit oogpunt de geestelijke betrekking geschat worden, die de Christenen in de „gemeenschap der heiligen" verbindt, omdat daarbij het feit op den achtergrond treedt, dat bijzonder scherp belijnde persoonlijke eigenaardigheden waarde hebben voor nauwere verbinding van individuen.

De gewaarwordingen des gemoeds, waaruit blijkt dat de mensch den invloed der buitenwereld ondergaat, worden samengevat in den naam *gevoel*, waarin het zinnelijke en het geestelijke soms nauw verbonden zijn. De gewaarwordingen of aandoeningen zijn òf van aangenamen òf van onaangenamen aard. De echt-zedelijke mensch wordt meest aangenaam aangedaan bij het besef, dat hij het goede om zijns zelfs wil bemint. Krachtens het instinctieve levensgevoel met al wat daarop invloed oefent wordt de mensch aangenaam aangedaan door wat zijne egoïstische neigingen bevredigt. Krachtens het gevoel van sympathie en solidariteit — met wat daartoe behoort — wordt hij aangenaam aangedaan door wat met zijne altruïstische neigingen overeenstemt.

In het denken is de mensch receptief en productief te gelijk. De voorstellingen ontleenen haar stof aan wat buiten ons bestaat. Maar wij verwerken die stof op primitieve wijze in de werkzaamheid der phantasie en in ontwikkelden vorm in onze begrippen en onze oordeelen. Over het algemeen wordt intusschen gewoonlijk in de verstandswerkzaamheid de productieve, actieve zijde van ons zieleleven gezien, en dat met recht, dewijl juist de bewuste voorstellingen ons de stof voor onze denkwerkzaamheid plegen te leveren. In ons willen treedt het receptieve of passieve veel meer nog op den achtergrond, hoewel het — ook blijkens de moeielijkheden van het vraagstuk der wilsvrijheid — ook hier wel degelijk aanwezig is. Maar in het gemoed hebben wij nadrukkelijk met receptiviteit en passiviteit te doen, zonder dat nogtans

hierbij alle beteekenis aan de activiteit kan worden ontzegd. Miskenning van dit feit is mede de oorzaak van de verwaarloozing van het gemoedsleven in de opvoeding der jeugd. Ongetwijfeld kan en moet op den wil gewerkt worden, om de vatbaarheid te kweeken of te bevorderen voor goede en reine gewaarwordingen.

Het *gevoel* waarin men de gewaarwordingen des gemoeds, naar het gewone spraakgebruik, samenvat is van onderscheiden aard. Men spreekt van zinnelijk gevoel, schoonheidsgevoel, godsdienstig gevoel en zedelijk gevoel. Het schoonheidsgevoel kan beschouwd worden als behoorende te eener zijde tot de zinnelijke, te anderer zijde tot den geestelijken kant van ons wezen. Godsdienstig en zedelijk gevoel behooren tot ons geestelijk leven, maar niet zonder veelvuldige aanraking met de zinnelijke zijde van ons leven. Intusschen kan ook van een algemeen levensgevoel worden gesproken (Dr. HERMANN WOLFF. *Handbuch der Ethik*, 1890 S. 16) als nauw verbonden met alle zinnelijk gevoel. De mensch bemint het leven, ook afgezien van zijn onderscheiden bijzondere uitingen. Gewoonte kan ook den prikkel van dit gevoel afstompen. Toch is de vrees voor den dood algemeen menschelijk, en het blijkt in krankheid of levensgevaar, dat ook wat door de gewoonte kracht verloor, bij nieuwen prikkel, de verloren kracht herwinnen kan. Het is niet vreemd dat dit levensgevoel kan worden verhoogd, zoowel door de werkzaamheid van verstand en wil als door bijzondere gemoedsaandoeningen. Ook hieruit blijkt de eenheid van ons leven, krachtens welke SPINOZA de blijdschap van den denkenden geest kon beschouwen als hoogste godsdienstig-zedelijke aandoening. Dat egoïstische neigingen zich met en in dit levensgevoel verheffen, is onvermijdelijk. Des te meer is het noodig dat door zedelijke opvoeding het gemoedsleven worde ontwikkeld tot sociale gezindheid en liefdevolle sympathie. Ook het dier heeft gevoel van onderscheiden aard. Maar dewijl de mensch zich door zelfbewustzijn onderscheidt, kan bij hem het gevoel voor den wil eene beteekenis krijgen welke bij het dier in het algemeen niet wordt waargenomen. Zóó kan bij den mensch het gevoel als motief op den wil werken, gelijk de beweegreden op het denken invloed uitoefent. Voor zoover men meent

in het *motief* drijfveer en beweegreden te kunnen onderscheiden, vindt men gevoel en verstand beide hier aanwezig als vormende eene drangreden voor den wil. Het gevoel kan den wil onmiddellijk bepalen in en door de *begeerte*, zonder hulp van het denken, terwijl het denken daarentegen niet onmiddellijk, zonder tusschenkomst van het gevoel, den wil bepalen kan. Het echte zedelijke gevoel openbaart zich echter eerst in den wil, in samenwerking met het denken. De gewaarwordingen werken dan niet meer teugelloos, maar door redelijk denken gebreideld.

2. **De zedelijke gewaarwordingen.** De aandoeningen, die in het algemeen als gewaarwordingen plegen te worden beschouwd, worden hartstochten genoemd, als zij van min of meer hevigen aard zijn. Die hevigheid is evenredig met verhoogden graad van onze passiviteit. Blijkens ons spraakgebruik wordt ook wel eens aan hartstocht gedacht bij een of anderen blijvenden toestand — zooals wanneer wij iets onzen hartstocht noemen — maar gewoonlijk bedoelen wij, als wij van hartstocht spreken, eene oogenblikkelijke opwelling van gewaarwordingen. In den regel denken wij hierbij aan iets kwaads of bedenkelijks. Op zich zelf intusschen ligt dat niet in het begrip, door het woord aangeduid, tenzij men dat zoeke in het altoos bedenkelijke der onstuimigheid in eenige gemoedsbeweging, ook al trekt zij ons tot iets goeds. Hoewel ons woord hartstocht wel niet anders — in het Grieksch of Latijn — dan met *πάθος* of affectus (want *passio* in dezen zin is van lateren tijd) kan worden aangeduid, toch wordt in deze benamingen door de ouden de aandoening of gewaarwording in het algemeen te kennen gegeven, terwijl voor wat wij hartstocht noemen eene uitdrukking als „perturbatio animi" pleegt gebruikt te worden. Beweert men met de Stoïcijnen: „sapientis est non affici", men zal dan geneigd zijn over de affecten in het algemeen uit zedelijk oogpunt ongunstig te oordeelen, en het ligt ook op den weg der rigoristen (zie § 7 onder 1) tegenover het plichtbesef gevaar te zien in elke aandoening des gemoeds, die licht eene neiging kan teweegbrengen. Daarentegen vindt men natuurlijk bij alle zoogenaamde gevoelsphilosophen groote voorliefde voor de affecten, als zonder welke de rede, die overigens in deze kringen niet bijzonder pleegt geëerd te worden,

volkomen werkeloos zijn zoude. De verwarring, waarvan op dit punt menigeen het slachtoffer werd ook bij wetenschappelijk onderzoek, zou zeker minder voorkomen, als men altijd behoorlijk wist te onderscheiden tusschen de *πάθη* in het algemeen en die aandoeningen waarmede de „hartstocht" speelt, als de mensch in zijne passiviteit het bestuur over zich zelf verliest. Er is eene „Leidenschaft" die — zooals GÖTHE zegt — (HOEKSTRA t. a. p. I bl. 325) „Leiden schafft", maar dat geldt niet van alle aandoeningen. In elk geval doet men wèl, als men niet aan „hartstocht" denkt, wanneer men de „geestdrift" verheft, zonder welke weinig goeds in het menschelijke leven tot stand komt. In de „geestdrift" is trouwens niet enkel ons gemoedsleven betrokken. Zegt men, dat het een kenmerk is van een gezond gemoedsleven, dat men den hartstocht juist bestuurt, men geeft dan zeker een goed en juist denkbeeld te kennen, maar mag wel de vraag in overweging nemen of het woord *hartstocht* hier wel goed gekozen is. Krachtige gemoedsbewegingen kunnen zeker als nuttig geroemd worden, maar dat des te meer, naarmate het hartstochtelijke daaraan te meer vreemd blijft. Wat bij ARISTOTELES (zie § 2 onder 5) *ὄρεξις* heet kan als *ἄλογον* verderfelijk werken op *τὸ λόγον ἔχον*, terwijl *τὸ ἐπιθυμητικὸν* in geen geval, hetzij als *accessus (αἵρεσις)*, hetzij als *recessus (φυγή)* — waarover THOMAS AQUINAS (zie § 4 onder 3) met veel talent handelde — als zonder nuttige waarde voor het zedelijke leven mag worden beschouwd. Ook CARTESIUS (zie § 6 onder 1) heeft aan „les passions de l'âme" met recht zijne aandacht gewijd in verband met zedelijke vraagstukken, gelijk ook HUME (zie § 6 onder 4) en in het algemeen de Engelsch-Schotsche zedekunde zoowel na als vóór het optreden van KANT (zie t. a. p. en § 7 onder 3).

Ook in den nieuweren tijd werd de vraag behandeld, reeds door DEMOKRITUS en EPIKURUS aan de orde gesteld (zie § 2 onder 2 en 6) in hoever het lustmotief zedelijke beteekenis heeft. Die vraag kreeg van zelf te grooter gewicht, naarmate men zich te verder verwijderde van de voorstelling der oude Grieken, volgens welke de oorsprong van alle zedelijk kwaad in *ἀμαθίῃ τοῦ κρείσσονος* te vinden is. Men kan ook op zedelijk gebied van de voorstelling uitgaan, dat iets ons òf

aangenaam òf onaangenaam aandoet. Groot gevaar dreigt hier intusschen dat het zedelijke leven in zijne zelfstandigheid, vooral tegenover de zinnelijke en de aesthetische uiting van ons geestelijk leven (zie § 12 onder 1 en 2), schade lijde. Het is de vraag, of men zich den mensch in zijn zedelijk karakter naar waarheid en volledig voorstelt, als men let op door hem te gevoelen lust of onlust, waarbij dan natuurlijk ook overwogen moet worden of daarbij al dan niet aan duurzamen lust gedacht kan worden. Toch gaat het niet aan, het lustmotief op zich zelf te beschouwen als zonder zedelijke waarde, of het zedelijk karakter der gewaarwording reeds dan in twijfel te stellen, als daarbij iets gevoeld wordt dat aan den lust van zelfvoldoening doet denken. De „vrede Gods, die alle verstand te boven gaat" (*Phil.* 4 : 7), kan evenmin een hart vervullen zonder dat dit zich door lustgevoel voelt aangedaan, als hij wonen kan in een onrein gemoed. De godsdienstige gewaarwording, die ons tot blijdschap en dankbaarheid stemt, is te reiner en vruchtbaarder, naarmate zij te meer ook ons zedelijk leven raakt. De mensch, die naar zijne roeping zich gedraagt en in den zedelijken strijd eene overwinning behaalt, zal van zelf zich aangenaam voelen aangedaan, gelijk hij omgekeerd op den duur niet blijft zonder gevoel van onlust, als hij onzedelijk leeft. Hoe heerlijk ook het berouw zij in zijne gevolgen, op zich zelf is het altijd droefheid (2 *Kor.* 7 : 10). Blijdschap en droefheid zijn inderdaad gewaarwordingen, die ook zedelijke beteekenis kunnen hebben, en het pleit niet voor het bezit van paedagogische wijsheid, als men geneigd is, hetzij het lustgevoel in hem die zijn plicht volvoert te kwetsen, hetzij al te spoedig of al te gemakkelijk de smart des berouws te doen wijken. Tegen onbedachtzame tegenwerking van wat den mensch van nature eigen is worden wij in onze Heilige Schriften (*Eph.* 6 : 4) evenzeer gewaarschuwd, als tegen de valsche goedhartigheid, die zich haast om het leedgevoel des berouws ontijdig te verwijderen, terwijl het misschien nog hoog noodig is zal het ooit komen tot duurzaam, onberouwelijk heil. Maar ook de handelingen met hare gevolgen komen hierbij in aanmerking, afgezien van wat den mensch tot handelen drijft. Even weinig als het ons behagen kan, het zedelijk leven enkel

als een handelen op te vatten, even weinig denken wij er aan, de waarde der handeling van den zedelijken mensch te verkleinen (A. DORNER. *Das menschliche Handeln. Philosophische Ethik* 1895). En wordt aan de handeling waarde gehecht, dan moet ook haar onvermijdelijk gevolg in aanmerking komen. De gevolgen eener handeling kunnen ons aangenaam of onaangenaam aandoen, hetzij met het oog op ons zelven, hetzij met het oog op anderen. Eene handeling waartoe egoïstische neigingen leiden is in formeelen zin van zedelijken aard, terwijl intusschen de echte zedelijkheid, in materiëelen zin, daarin niet roemen kan, voor zoover ten minste hier aan egoïsme — naar het tegenwoordige spraakgebruik d. i. in ongunstigen zin — moet gedacht worden. Zijn altruïstische neigingen in de handeling betrokken, dan is zij natuurlijk in formeelen zin ook van zedelijken aard, terwijl niet op zich zelf zeker is, dat hier echte zedelijkheid in materiëelen zin te vinden zou zijn, tenzij men met velen — naar het schijnt — in den tegenwoordigen tijd meene, dat van rein-zedelijk leven kan worden gesproken, zoodra slechts de gemeenschapsidee tot haar recht is gekomen.

Miskenning van het (onder 1) besproken levensgevoel is ongetwijfeld nadeelig in de zedekunde, en even zeker kan met recht worden beweerd, dat de zedekunde er geen voordeel van heeft, als de sociale trek op zich zelf als leidende tot echte zedelijkheid wordt aangemerkt.

Eigenlijk kan over de zedelijke gewaarwordingen niet zóó gehandeld worden dat op algemeene eenstemmigheid te rekenen is, zoolang de zedekundigen niet samenstemmen in de bepaling van den aard des zedelijken levens. De grens van de zedelijke gewaarwordingen of aandoeningen, als zoodanig, wordt bepaald door de opvatting aangaande het karakter van het zedelijke leven, en in hoeverre zij geroemd of gelaakt zullen worden hangt af van den maatstaf dien men gebruikt bij de zedelijke beoordeeling of waardeering. Maar hoe men ook in een en ander meene te moeten beslissen, zonder twijfel moet aan alle gewaarwordingen die eenigermate in betrekking staan tot zedelijke feiten, in den ruimsten zin genomen, hooge waarde worden toegekend, dewijl zij behooren aan het *hart* — in de engere beteekenis, waarin wij, in

onderscheiding van de oudheid, bepaaldelijk van Israël, dit woord plegen te gebruiken. Uit het hart zijn „de uitgangen des levens". Ook de zedekunde heeft met deze uitspraak (*Spreuken* 4:23) ernstig rekening te houden, meer dan pleegt te geschieden waar men òf intellectualisten òf positivisten, bij de behandeling van het zedelijke leven, min of meer onvoorwaardelijk volgt. Men zorge slechts, dat men noch den invloed der voorstellingen, noch de beteekenis der wilsdaad verwaarlooze. In de zedekunde is als in de opvoedkunde alle eenzijdigheid streng te mijden.

§ 18.

De beteekenis van het geweten in ons gemoedsleven.

Het geweten is een der merkwaardigste verschijnselen van ons zedelijk bewustzijn, en de behandeling er van volgt den weg dien men bij de ontvouwing van de leer der psychische verschijnselen in het algemeen meent te moeten kiezen. De keuze van dien weg bepaalt de voorstelling, welke men zich vormt omtrent het min of meer subjectief en objectief karakter der gewetenswerkzaamheid. Ook hier blijkt, dat de behandeling der psychische levensverschijnselen op den duur geen bijval kan vinden, tenzij met de eenheid van den geest bij de analyse zijner verschijnselen worde rekening gehouden. De kritische wijsbegeerte leidde er toe, bij overigens rechtmatige verbinding van geweten en plichtbesef, dat vooral nadruk gelegd werd op de formeele beteekenis van het geweten. De speculatieve school had eigenlijk voor eene bijzondere behandeling der gewetensleer geen plaats. In verband met de vereenzelviging van den gebiedenden en den gehoorzamenden wil trad het geweten bij HERBART en zijne volgelingen in eigenaardig licht, en de empirische zedekunde van SCHOPENHAUER bracht, bepaaldelijk ook door hare onvruchtbaarheid op het gebied der gewetensleer, in de wijsbegeerte van VON HARTMANN weer

metaphysische beschouwingen te voorschijn. Te midden van den strijd der scholen, in ouderen en nieuweren tijd, verhief zich telkens weer de vraag, in welken kring van ons zieleleven het geweten eigenlijk te huis behoort.

Uit de etymologische analyse van de woorden, waarmede bedoeld bewustzijnsverschijnsel wordt aangeduid, heeft men getracht licht te doen opgaan over de plaats, welke het in het zieleleven inneemt. De woorden, waarmede de Grieksche en Latijnsche taal het geweten aanduiden, zijn voor verschillende opvatting vatbaar. De beteekenis was in onderscheiden tijd verschillend, maar men mag aannemen dat in het klassieke spraakgebruik, misschien onder Stoïcynschen invloed, van lieverlede de weg gebaand is voor het gebruik van het woord dat in de boeken des Nieuwen Verbonds ter aanduiding van het geweten gedurig gebezigd wordt. Wordt soms daarmede het bewustzijn op zich zelf in algemeenen zin te kennen gegeven, ongetwijfeld wordt hier meerendeels gedacht aan het zelfbewustzijn van den mensch, gelijk het ons den mensch toont in zedelijke verhoudingen, gegrond in de gemeenschap met God naar de geloofsovertuiging daaromtrent van den Christen.

Van ons woord *geweten* moet gezegd worden dat het, minder dan de Grieksche en Latijnsche benaming, aan misverstand bloot staat. Toch is ook hier verschil van gevoelen niet buitengesloten, en in geenen deele kan het woord op zich zelf ons leeren, hoe wij het geweten hebben op te vatten. Langs anderen dan etymologischen weg moet men trachten te komen tot bepaling van het gewetensbegrip.

Men moet het spraakgebruik, zooals het in de Christe-

lijke wereld gevestigd is, raadplegen en letten op de onderscheiden werkzaamheid, die aan het geweten pleegt te worden toegekend. Het zou een ijdel streven zijn, als men het woord *geweten* wilde ter zijde laten. Elk ander woord, daarvoor in de plaats gesteld, zou bovendien ons bij het gebruik teleurstellen. Dat het gewetensbegrip moeielijk zuiver kan worden afgerond, heeft zijn grond in het feit dat inderdaad geheel ons zieleleven in dit verschijnsel van ons gemoed betrokken is. Men maakt het zich al te gemakkelijk, als men het gemoed als zetel van het gemeenschapsleven beschouwt en in dit licht meent het geweten bepaaldelijk als gemeenschapsverschijnsel te moeten waardeeren. De individueele beteekenis van het geweten mag niet worden voorbijgezien.

Bij toepassing van de genetische methode, in de ontleding van het psychische leven van den mensch, kunnen denken, gevoelen en willen als kringen waarin zich ons geestesleven beweegt in zoodanig verband worden gesteld, dat het geweten, al heeft het in het gemoed zijne bijzondere plaats, met het geheel van het zieleleven in samenhang blijkt te zijn. Niet de denkende rede intusschen is het, noch ook de praktische wil, die het geweten in het leven roept. Het heeft zijn grond in het gemoed, waarin de mensch de indrukken, die hij ontvangt in zijn innerlijk leven, opneemt en waarin hij ook krachtens zijn zelfbewustzijn zich zelven weerkaatst.

Juist omdat in de heilige boeken der Israëlieten en der Christenen met zooveel ernst op het gemoedsleven wordt gelet, heeft men hier rijke gelegenheid, het geweten in zijn aard en zijne waarde te leeren kennen. Met vrucht

wordt hier de stof voor eene gewetensleer verzameld, ook door wie niet gewoon zijn onzen Bijbel als leerboek der wetenschap te beschouwen. In de boeken des Ouden Verbonds wordt van het *hart* gesproken, ook waar wij aan het *geweten* plegen te denken. In het Nieuwe Testament krijgt het gewetensbegrip eene beteekenis, als waaraan de oude Grieken, hoe wijsgeerig ook aangelegd, niet of slechts ten deele hebben gedacht. Duidelijk is, dat de schrijvers groote waarde aan het geweten toekenden, als eene eigenaardigheid van 's menschen gemoedsleven, welke ons zijnen zedelijken toestand doet kennen in velerlei opzicht en in onderscheiden verhoudingen. Vooral in de Paulinische geschriften wordt van het geweten gesproken, niet altijd in denzelfden zin, en niet zelden op eene wijze die den uitlegger moeite baart, maar nooit anders dan zoo, dat men daarbij in het binnenste van het zieleleven geplaatst wordt. Tevens wordt hier over de verschillende toestanden gehandeld, die ons nog altijd aanleiding geven om van òf in graad van zuiverheid, òf in mate van kracht onderscheiden geweten te spreken. Al moet worden erkend, dat de uitleggers van de schriften des Nieuwen Verbonds nog geenszins alle bezwaren hebben overwonnen die zij op hun weg ontmoetten, toch mag worden geroemd in het zedekundig onderwijs dat hier te vinden is. Men wordt hier gewaarschuwd voor eene overschatting van de gewetenswerkzaamheid, als zoude zij ons objectieve waarheid op zedelijk gebied met volstrekte betrouwbaarheid doen kennen, maar tevens geleid tot eene waardeering van het geweten, waarbij de gewetensverschijnselen met den hoogsten ernst worden geëerbiedigd

als zoovele aanwijzingen, dat al wat tot het zedelijke leven behoort niet anders dan met teedere zorg moet worden behandeld.

1. **De behandeling van de gewetensleer.** Over het geweten werd — ook sinds door mij (1863—1867) eene „Proeve van behandeling van de leer van het geweten op Christelijk-wijsgeerig standpunt" ter aanvulling van mijn akademisch proefschrift (1858) aan de lezers van de: *Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte* werd aangeboden — veelmalen, niet slechts in de handboeken der zedekunde maar ook in monographiën, gehandeld. Wat het laatstgenoemde betreft, lette men o. a. op HOFMANN. *Die Lehre von dem Gewissen.* 1866. GASZ. *Die Lehre vom Gewissen.* 1869. HOPPE. *Das Gewissen.* 1875. RITSCHL. *Vortrag über das Gewissen.* 1876. KÄHLER. *Das Gewissen.* 1878. REIFF. *Das Gewissen.* 1881. RÉE. *Die Entstehung des Gewissens.* 1885. WECKESSER. *Zur Lehre vom Wesen des Gewissens.* 1886. SCHILLER. *Probleme aus der Chr. Ethik. Das Gewissen.* 1888. SCHMIDT. *Das Gewissen.* 1889. ELSENHANS. *Wesen und Entstehung des Gewissens.* 1894. GENNRICH. *Ueber Erklärung des Gewissens durch Autonomie* in: Theol. Stud. u. Krit. 1895 S. 180. SEEBERG. *Gewissen und Gewissensbildung.* 1896. SCHUBERT. *Ueber das Gewissen.* 1896. OPPENHEIM. *Das Gewissen.* 1898. (Zie voorts: ELSENHANS. *Theol. Stud. u. Krit.* 1900 S 232).

Met goed recht mag wel worden vastgesteld, dat — hoe het zij met de etymologische en psychologische analyse van het gewetensbegrip — dit begrip ten nauwste met dat van het plichtbesef samenhangt. Het valt niet moeielijk aan te toonen, dat de onderscheiden werkzaamheid die aan het geweten wordt toegekend in verband staat met het feit, dat de mensch zich gebonden acht aan den plicht (PH. R. HUGENHOLTZ. *Het geweten.* 1861. bl. 16). Terwijl het geweten in algemeenen zin als verschijnsel in ons bewustzijn kan worden beschouwd (WECKESSER. t. g. p.), wordt daarbij bepaald aan ons *zedelijk* bewustzijn gedacht, voor zoover men ten minste niet *zedelijk* en *godsdienstig* bewustzijn vereenzelvigt. Men kan, wat de theorie van het bewustzijn aangaat,

drieërlei standpunt innemen. Men kan in de beschouwing daarvan bij de psychologische behandeling blijven staan, of vragen naar den ontologischen grond, of zoo men, van alle metaphysica afkeerig, van ontologischen grond niet weten wil, den grond van het psychische verschijnsel zoeken in de wereld die ons omringt. Inderdaad wordt bij de behandeling van de gewetensleer een dezer wegen bewandeld. Van den weg dien men kiest hangt dan natuurlijk ook af, of men aan de gewetenswerkzaamheid een volstrekt, dan wel een betrekkelijk karakter zal toekennen.

Gelijk de middeleeuwsche wijsbegeerte het geweten (in verband met de *synteresis*) in behandeling nam, hebben ook de wijsgeerige scholen van lateren tijd zich met het gewetensvraagstuk bezig gehouden. Ongetwijfeld moet erkend worden, dat van lieverlede er meer de aandacht op gericht is dat ook in het geweten de volheid der psychische functiën moet worden geëerbiedigd. Wordt aan het geweten eene plaats in het gemoedsleven aangewezen, daarbij wordt geenszins voorbijgezien dat het ook met ons denken en ons willen verbonden is. Geen behandeling van eenig psychisch verschijnsel kan op den duur bijval vinden in de hedendaagsche wijsbegeerte, wanneer daarbij niet met de eischen der psychologie rekening wordt gehouden, volgens welke de eenheid van den geest wordt erkend.

De wijze waarop Kant het geweten beschouwde en verklaarde was niet altijd dezelfde. Vooral waar het de vraag gold naar den samenhang van plicht en geweten liet hij zich uit in verschillenden zin. Maar duidelijk kwam bij hem aan het licht, dat hij evenmin van het intellectualisme eener vroegere periode, als van het naturalisme gediend was, terwijl hij de werkzaamheid van het geweten met zijnen kategorischen imperatief verbond. Tegenover het gevaar, waarin door de „kritische" wijsbegeerte het geweten gewikkeld werd, om enkel formeele beteekenis te krijgen heeft Hegel aan het geweten eenen inhoud trachten te geven. Geschiedde dit bij hem in nauwe aansluiting aan de geheele methode zijner speculatieve wijsbegeerte, reeds daarin ligt de oorzaak, waarom de leer van het geweten op zich zelf in zijne school weinig de aandacht

heeft getrokken. Het geweten is hier eigenlijk de geest zelf op bepaald standpunt van ontwikkeling, namelijk op het punt waar hij, in de hoogste spanning zijner subjectiviteit, het bewustzijn van den absoluten geest bijna bereikt. Naar het panlogistisch karakter der Hegeliaansche wijsbegeerte wordt het geweten uit den aard der zaak intellectualistisch opgevat, al wordt ook in de philosophie van recht en Godsdienst over het geweten in anderen zin gesproken, met eene onderscheiding in het gewetensbegrip die te recht gewraakt wordt.

Tegenover de beschouwing van KANT, die in zijn stelsel den plicht laat voorafgaan aan het geweten, treedt bij HERBART de voorstelling op van het geweten, als waaruit de plicht voortkomt, in zoover als naar zijne zienswijze de mensch een oordeel vormt over wat hij wil en naar dat oordeel den wil verder leidt in verband met de uitspraak van zijn geweten omtrent de juistheid van bedoeld oordeel, om dan langs dezen weg te komen tot het bepalen van den plicht. Het is hier een en dezelfde wil, die gebiedt en gehoorzaamt, en van een gebiedenden wil die den plicht aanwijst, kan dus geen spraak zijn dan in verband met den wil die gehoorzaamt overeenkomstig en krachtens de uitspraak van het geweten. De metaphysica wordt in deze school in het zedelijke leven ter zijde gesteld.

In de empirische zedekunde van SCHOPENHAUER wordt het geweten gesteld in het licht van een gedachten-proces, waarbij wij ons voorstellen, niet wat wij doen maar wat wij zijn, zonder dat daarbij plaats wordt gelaten voor eene werkzaamheid van het geweten, welke den bijval zou kunnen verklaren, die geschonken wordt aan daden, die geschieden overeenkomstig de motieven, in het stelsel van dezen wijsgeer als met recht geldende beschouwd. Waar aan algemeene en onvoorwaardelijke verbindbaarheid der zedewet waarde gehecht wordt en de ervaring wordt geraadpleegd, die diensvolgens van goedkeuring en afkeuring van handelingen en toestanden getuigt, zal men de bloot-empirische zienswijze prijs geven voor eene beschouwing, waarbij — gelijk ook weer door E. VON HARTMANN geschiedt — bij alle waardeering van het willen van den mensch het denken zich ook aan metaphysische overwegingen

wijdt. In het geweten treedt het volstrekte op in het hart van den mensch, al blijkt ook hier dat hij tot de wereld van het betrekkelijke in zijn psychisch gelijk in zijn physisch leven behoort. Daarom wordt ook in de gewetensleer — meer dan elders nog op het gebied der geestelijke wetenschap — openbaar, dat Godsdienst en zedelijkheid niet te scheiden zijn (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst.* II § 11 onder 2).

Bij de vraag, of de etymologie licht kan verspreiden over het gewetensbegrip, komt eerst het woord *συνείδησις* — met het overeenkomstige *conscientia* — in aanmerking. Men kan — in het afgetrokkene — denken aan een weten òf *met* God, òf *met* andere menschen, òf *met* zich zelf. Tot het eerste geeft het spraakgebruik geen recht, evenmin als daarvoor grond zou te vinden zijn in voorstellingen der oude Grieken omtrent de Godheid en hare gemeenschap met den mensch. Wat het tweede betreft, ongetwijfeld hebben de Grieken bij *συνειδότες* aan de zoodanigen gedacht, die als oog- of oor-getuigen samen iets wisten of ook zelfs als medeplichtigen in eene zaak betrokken waren (gelijk ook in *Hand.* 5 : 2). Intusschen wordt dikwijls van *σύνοιδα* gesproken in den zin van *συνειδέναι ἑαυτῷ* en wel aldus, dat oorspronkelijk daarbij geenszins uitsluitend aan het kwaad gedacht wordt waaraan men zich bewust is schuldig te staan (gelijk het geval is 1 *Kor.* 4 : 4, zoo als ook Philo meermalen *τὸ συνειδὸς* gebruikt). Bij de verklaring van *συνείδησις* moet men uitgaan van dit *συνειδέναι ἑαυτῷ*, en dat wèl hoofdzakelijk naar de beteekenis die dit zelfbewustzijn kreeg in verband met wat men bedreef. Is het woord *συνείδησις* in de Stoïcynsche school — zoo als men, misschien zonder voldoenden grond, wel eens beweerd heeft — het eerst gebruikt, dan was het in een zin, waarbij men niet bepaald aan het zedelijke gebied dacht maar het zelfbewustzijn in ruimere beteekenis bedoelde. Het kan intusschen zijn, dat het verplichtingsbewustzijn, in de Stoa gekweekt, heeft medegewerkt om aan de *συνείδησις* van lieverlede eene bijzondere plaats op het gebied des zedelijken levens te doen aanwijzen. In elk geval heeft het klassieke spraakgebruik den weg gebaand voor de schrijvers des Nieuwen Testaments, die — zoals

ons nader zal blijken — in de *συνείδησις* ons zelfbewustzijn plegen te zien, gelijk het naar zijne getuigenis den mensch doet kennen met het oog op zijne zedelijke verhoudingen, gegrond in zijne betrekking tot God (Prof. BALJON. *Grieksch-Theologisch Woordenboek.* I 1897 bl. 654 vv). Uit den samenhang moet intusschen worden opgemaakt, of *συνείδησις* — gelijk ook trouwens woorden als *φρόνησις, σύνεσις, νοῦς* — bij de klassieken aan een bewustzijnsverschijnsel moet doen denken dat aan ons *geweten* beantwoordt, en het is in het minst niet bevreemdend, dat het Latijnsche *conscientia*, ook in den vorm, in nieuwere talen daaraan gegeven, zoowel het bewustzijn van den mensch in het algemeen aanduidt als wat in de Germaansche talen *geweten* heet.

Even weinig als de Grieksche of Latijnsche taal kan onze moedertaal ons leeren wat het geweten eigenlijk is, al moet worden erkend, dat deze uitdrukking eenen bijzonderen zin heeft, waarbij het bedoelde bewustheidsverschijnsel eene specifieke beteekenis verkreeg (HOEKSTRA. *Zedenleer.* II bl. 13). Men zou kunnen meenen, dat het woord *geweten* inderdaad ons een blik doet slaan in de eenheid van den menschelijken geest, als het meer was dan eene speling van vernuft, wat Dr. DRANSVELD (*Der Zusammenhang des Wissens mit dem Gewissen.* 1887 S 5) doet schrijven: „darin scheint das eigenthümliche Wesen des Menschen zu bestehen, dasz er seinem Wissen genau entsprechend fühlen und handeln will, d. h. mit *Gewissen.*" Het is aannemelijk het *ge* in *geweten* te beschouwen als overeenkomende met *συν* in *συνείδησις* en met *con* in *conscientia*, en dus het niet op te vatten als intensief, zooals in *gedenken* of *geleiden*, ook niet daarbij te denken aan een voortbrengsel of eene uiting der handeling, als bij *gedicht* of *geschenk*, en evenmin aan het handelen zelf als bij *geduld* of *gedachtenis*, maar aan iets gemeenschappelijks, als bij *gesteente* en *gesternte.* Wordt daartegen opgemerkt (GASZ. *Die Lehre vom Gewissen.* S 4) dat in het middelhoogduitsch het woord *mitgewissenheit* voorkomt, gelijk ook bij ons *medegeweten* bv. in *Schat der zielen.* (2e dr.) 1684 (zie Dr. H. SMEDING. *Paulinische gewetensleer.* 1873 bl. 113), men kan vooreerst vragen, of ook niet elders wel pleonasmen in de taal zijn aan te wijzen, en vervolgens, of niet

juist ter vermijding van pleonasme deze woorden zijn prijs gegeven. Hoe men ook meene ons woord *geweten* te moeten verklaren, altijd zal het blijken, dat het evenmin als *συνείδησις* of *conscientia* ons in staat kan stellen het gewetensbegrip volledig te bepalen. De etymologie kan ook hier niet onvoorwaardelijk onze leidsvrouw zijn. Zij leert ons slechts dit, dat 's menschen zelfbewustzijn zich kenmerkt door eigenaardigheden van gemeenschappelijk weten die uit den aard der zaak beteekenis hebben voor het zedelijke leven, maar aan hoedanigen samenhang van wezen, als grond van dit gemeenschappelijk weten, te denken zij, kan te minder uit etymologische analyse blijken, dewijl het begrip *συνείδησις*, van klassieken op Christelijken bodem overgebracht, wijziging heeft ondergaan. Bij de onzekerheid, welke aan de gewetens-benaming kleeft, is weinig reden tot verwondering over de wisselende meeningen te dezen aanzien, ook bij zedekundigen onder de theologen, te vinden.

De psychologie moet de plaats bepalen welke het geweten in 's menschen geestesleven inneemt. Men bewandelt eenen veiligen weg, als men begint met te letten op de onderscheiden werkzaamheid die het spraakgebruik aan het geweten toekent. Men komt langs dezen weg zonder veel moeite tot de overtuiging, dat het woord *geweten* ons doet denken aan bepaalde toestanden van ons bewustzijn. Men kan niet ontkennen, dat in het dagelijksche leven aan het *geweten* vloeiende beteekenis wordt toegekend, maar eer men daardoor komt tot de meening dat het woord *geweten* liefst worde prijs gegeven, mag men wel de vraag overwegen, welk woord daarvoor in de plaats zal worden gesteld. Het kan ons niet verwonderen, dat ook wie het woord *geweten* niet volstrekt onontbeerlijk acht toch meent het niet te kunnen missen (HOEKSTRA. *Zedenleer* II bl. 17—19).

Meent men in het geweten bepaaldelijk eene uiting van 's menschen gemeenschapsnatuur te moeten zien, en beschouwt men voorts het gemoed als den zetel van het solidariteitsgevoel waarin die natuur te voorschijn treedt, men zal dan zich dadelijk gerechtigd achten tot de meening dat het geweten tot het gemoedsleven behoort. Anders staat de zaak, als men het individueel karakter van het geweten niet miskent

en er bovendien prijs op stelt van behoorlijke analyse des psychischen levens uit te gaan bij de behandeling van zoodanig vraagstuk (zie § 15 onder 1). De genetische beschouwing van het zieleleven — alleen mogelijk op generatianistisch standpunt — moet ons in staat stellen, ons eene voorstelling te maken van de plaats welke het geweten in het psychisch leven inneemt, juist dewijl alleen zij ons de geheimen kan ontsluieren van de wording, zoowel van ons denken en voelen als van ons willen. Tot een dezer drie terreinen onzer geestelijke werkzaamheid moet het *geweten* gebracht worden, voor zoover men ten minste zijn heil niet zoekt in het terugtreden uit het gebied van het bepaald-zedelijke waaraan *συνείδησις* ons doet denken, tot het algemeen-psychische waarbij *σύνοιδα* ons bepaalt. Onze onderscheiding van *bewustzijn* en *geweten* bewaart ons voor de fouten, waarin het gebruik van „conscience" ons kan doen vervallen (E. Ménégoz. *Publications diverses sur le Fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel.* 1900 p. 4).

Verstand en gemoed vormen de hoofdbestanddeelen van ons psychisch leven. Deze beide psychische elementen zijn *met* (niet *in*) de physische voortbrengingsfactoren van ons leven gegeven. Het actieve en het receptieve element ontmoeten elkander in het empirische *ik*, dat zich openbaart in ons zelfbewustzijn, als centraal-uitdrukking van ons zieleleven. Bij de handhaving van de oorspronkelijkheid van ons zelfbewustzijn komt het er op aan te erkennen, dat ons *ik* het *niet-ik* in zich zelf waarneemt, al wordt ook ons denken onder den invloed der buitenwereld gevormd. Op den in verstand en gemoed gegeven grondslag ontwikkelt zich de wil. Dat de scholastiek der Middeleeuwen het geweten met het verstandsleven in nauwen samenhang stelde, kan ons niet bevreemden, evenmin ook het feit dat de oude Protestanten zich meestal aan die zienswijze hielden, al misten zij daarbij het voordeel, dat hunne voorgangers bezaten in de zonderlinge *συντήρησις* (zie § 4 onder 3) — waarmede de wetenschap — misschien geheel zonder voldoende reden — niet weinig moeite gehad heeft. De ernst der gewetensverschijnselen — in de „synteresis" min of meer gewaarborgd — wordt miskend, als men het geweten, in welken zin dan ook, al of niet syllogistisch opge-

vat, als eene werkzaamheid der denkende rede beschouwt. De beschouwingswijze, zoowel bij Protestantsche (o. a. bij MOSHEIM), als bij Roomsch-Katholieke (o. a. bij VON HIRSCHER) theologen te vinden, volgens welke het geweten tot het gebied van den wil wordt gebracht, kan geen bijval vinden, als men den wil opvat als eene werkzaamheid wier grond ligt in het denken en voelen, dewijl immers altijd de vraag zoude overblijven, naar welke dezer beide zijden van ons leven nader de blik zou moeten gewend worden. Ongetwijfeld behoort o. i. het geweten tot den kring van het gemoedsleven. In het geweten, gelijk in het gemoed in het algemeen, vatten wij ons zelf samen, om ons te stellen tegenover de waarheid op zedelijk gebied. In het gemoed ontwikkelen zich de krachten die ons het levendigst aandoen. In het gemoed hebben wij het vermogen der zelf-reflexie (*Spreuken* 27 : 19) waarbij ons innigst leven betrokken is. De toestand van ons gemoedsleven hangt af van het geheel van ons geestelijk zijn. Hij is in samenhang met denken en willen op eene eigenaardige wijze, waarvan ook het geweten doet blijken. Uit zoodanig oogpunt moet het vraagstuk van het dwalend, het twijfelachtig, het ruim, het scrupuleus geweten, en wat des meer zij, beschouwd en behandeld worden. De groote beteekenis van het geweten houdt verband met den ernst van ons gemoedsleven. Over wat „mikrologie" zoowel als over wat „mikroparopsie" heet in het zedelijke leven met al wat daarmede in de gewetens-leer samenhangt, kan niet worden gesproken zonder dat gevoelige snaren van het gemoedsleven worden aangeraakt. De beuzelgeest in de zedekunde, die o. a. F. V. REINHARD (zie § 7 onder 1) bezig hield, zou — niet enkel op zedelijk gebied — zooveel moeite niet hebben verwekt als het gemoed hier krachtiger had gesproken.

2. **Aard en waarde van het geweten.** Kan met recht worden gezegd, dat de geschiedenis, in verband met de eigen ervaring van ons leven, ons het geweten in zijne veelvuldige werkzaamheid en zijne gewichtige beteekenis leert kennen en waardeeren, het kan dan hen, die de schatten van levenswijsheid weten op te merken, in de Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds bijeengebracht, niet verwonderen, dat

onze heilige boeken bij uitnemendheid geschikt zijn, om ons in te lichten omtrent aard en waarde van het geweten. In woord en beeld wordt hier het leven van den mensch meer dan elders treffend geteekend. Ook wie er niet aan denkt, onze gewijde Schriften te beschouwen als leerboek van psychologie of zedekunde, kan hier wijsheid zoeken ook wat de gewetensleer aangaat (Dr. H. Smeding. t. a. p. bl. 13). In de boeken des Ouden Testaments is het *gewetens*begrip in het begrip *hart* opgesloten. Slechts éénmaal is in de LXX het woord *συνείδησις* gebruikt ter vertaling van מַדָּע. *Pred.* 10 : 20. Aan gewetens-werkzaamheid is te denken, als het hart „slaat" (1 *Sam.* 24 : 6. 2 *Sam.* 24 : 10), als het hart „weet" (1 *Kon.* 2 : 44), als het wordt „in het hart als een brandend vuur" (*Jer.* 20 : 9), als gesproken wordt van „aanstoot des harten" (1 *Sam.* 25 : 31), en misschien nog op tal van andere plaatsen, waar van het „hart" wordt gesproken (*Jer.* 17 : 1. *Pred.* 7 : 22. *Spreuk.* 12 : 20. 14 : 13). Het kan geen bevreemding baren, dat de Israëliet geen behoefte gevoelde aan eene bijzondere aanduiding van het „geweten" dewijl het woord לֵב hem genoeg gelegenheid gaf om ook de gemoedsaandoening te vertolken waaraan het gewetensbegrip ons doet denken. Waar aan kardiologie in het psychische leven eene plaats wordt ingeruimd, als elders aan neurologie en phrenologie wordt toegekend en het denken zelf als spreken „tot het hart" (*Gen.* 8 : 21) wordt beschouwd, is het zeer natuurlijk, dat ook de gewetensverschijnselen in het „hart" worden samengevat, te meer, als hierbij aan de binnenste diepte van ons leven gedacht wordt (*Psalm* 39 : 4. 64 : 7).

In de Schriften des Nieuwen Testaments wordt het woord *συνείδησις* veelmalen gevonden, en dat wel met volledige ontvouwing van eene beteekenis, als wij aan het „geweten" plegen toe te kennen (Prof. Baljon. *Grieksch-Theologisch Woordenboek.* I bl. 657). Opmerkelijk is hierbij, dat vooral Paulus zich van dit woord bedient, terwijl Jezus *Matth.* 6 : 22, 23 (*Luk.* 11 : 34—36) in beeldspraak op het „geweten" schijnt te zinspelen. In de Synoptische Evangeliën wordt *συνείδησις* niet gevonden en evenmin in de Johanneïsche schriften (altoos buiten *Joh.* 8 : 9). Men kan niet meenen, dat Paulus eene gewetensleer in

eigenlijken zijn zou hebben ontvouwd, maar de wenken, door hem omtrent de gewetenswerkzaamheid gegeven, zijn van groot belang voor de rechte kennis van aard en waarde van het geweten. Bij de uitlegging van *Rom.* 2 : 15 kan men verschillen omtrent de opvatting van *νόμος*, de beteekenis van *συμμαρτυρεῖν* in dit verband en van de *λογισμοί*, gelijk ook omtrent den zin van *ἐνδείκνυνται* te dezer plaats. Maar ongetwijfeld moet bij de getuigenis van de *συνείδησις* als *συμμαρτυρούσῃ* aan die eigenaardigheid van het menschelijk gemoed gedacht worden, waardoor de mensch zich bewust is van zijn zedelijken toestand en wèl in dien zin, dat daarbij van een aangename of onaangename aandoening sprake is, naar gelang hij al dan niet voldoet aan zijne zedelijke verplichting. In *Rom.* 9 : 1 wordt het beroep op het geweten versterkt door dit bewustzijnsverschijnsel te beschouwen als gebonden aan het *πνεῦμα ἅγιον*. In *Rom.* 13 : 5 wordt de mensch ook *διὰ τὴν συνείδησιν* gezegd aan de overheid zich te moeten onderwerpen, want (vs. 1) „er is geen macht, dan van God", en de mensch is gehouden aan Gods inzettingen ook krachtens eigen bewustzijn. In 1 *Kor.* 8 : 7 moet (als ten minste niet *συνηθεία τοῦ εἰδώλου* moet gelezen worden) bij *συνείδησις τοῦ εἰδώλου* gedacht worden aan besef betreffende de werkelijkheid der „afgoden", zoodat de voormalige heiden nog voortleeft in den zwakken „broeder". In dit geval is de *συνείδησις* zelve *ἀσθενὴς* gelijk de man, van wien hier spraak is, *ἀσθενὴς* is. Maar ook zoodanige *συνείδησις* moet worden bewaard voor *μολύνεσθαι*. Men mag het zwak geweten niet kwetsen (vs. 12). Wie meenen zou hier tegenover den zwakke stichtelijk (met fijne ironie wordt vs. 10 van *οἰκοδομεῖν* gesproken) op te treden, bij kwetsing van diens *συνείδησις*, zóu inderdaad — naar Calvyn's uitdrukking — zich bezig houden met eene „aedificatio ruinosa". Intusschen wil Paulus niet, dat men zelf in gewetenszwakheid behagen zal scheppen (1 *Kor.* 10 : 25—29) en o. a. onderzoek zal doen naar het vleesch dat in de hal verkocht wordt, met het oog op de „afgoden". Ook ga men vrij ten maaltijd, als men genoodigd wordt, zonder gewetensbezwaar te dezen opzichte. Slechts wachte men zich, aanstoot te geven aan het geweten van wie de op-

merking maakt: *τοῦτο ἱερόθυτόν ἐστιν*. Het moge al moeielijk zijn zich helder rekenschap te geven van de wijze waarop (vs. 29) PAULUS hier de persoonlijke vrijheid van geweten meent te waarborgen, toch is het duidelijk genoeg dat hij van alle zijden het geweten geëerbiedigd wil zien. Hoe dat zonder voorbehoud onvoorwaardelijk kan geschieden, bleef tot heden een moeielijk op te lossen vraagstuk. In 2 *Kor.* 1 : 12 beschouwt PAULUS als zijn roem, dat zijn geweten hem getuigenis geeft van trouw in zijne roeping als dienaar van het Evangelie. In 2 *Kor.* 4 : 2, 5 : 11 meent hij er op te kunnen rekenen, dat *πᾶσα ἀνθρώπων συνείδησις* hem gelijke getuigenis geeft. In de „pastoraal"-brieven wordt bij herhaling van een goed geweten gesproken in verband met het geloof, dat ongeveinsd moet zijn, en een hart, waaraan de eisch der reinheid gesteld wordt (1 *Tim.* 1 : 5, 19. 3 : 9). Waar geveinsdheid aanwezig is, draagt het geweten het brandmerk der leugen (1 *Tim.* 4 : 2). Het geweten is rein (2 *Tim.* 1 : 3) of bevlekt (*Tit.* 1 : 15) naar den toestand zelven waarin de mensch verkeert, als die in de *συνείδησις* zich zelven terug vindt. Wie op een goed geweten prijs stelt (*Hand.* 23 : 1) oefene zich om het *ἀπρόσκοπος* (*Hand.* 24 : 16) te houden in eenen vromen wandel.

In den brief aan de *Hebreën* (9 : 9) wordt gesproken van gaven en offeranden, die *κατὰ συνείδησιν* niemand kunnen volmaken, dewijl zij namelijk den innerlijken toestand niet wijzigen. Overeenkomstig deze voorstelling kan van het geweten (9 : 14) worden gesproken, waar de persoon zelf bedoeld wordt, terwijl elders *συνείδησις* het bewustzijn zonder meer betreft (10 : 2) als *συνείδησις ἁμαρτιῶν*, welke ook (10 : 22) *συνείδησις πονηρὰ* genoemd wordt als tegenstelling van *καλὴ συνείδησις* (13 : 18).

De eerste Petrinische brief biedt stof tot moeielijke overwegingen, natuurlijk niet 1 *Petr.* 3 : 16 (*συνείδησις ἀγαθή*), maar 1 *Petr.* 2 : 19, waar *συνείδησις θεοῦ* waarschijnlijk als c. q. (zie boven) *συνείδησις εἰδώλου* 1 *Kor.* 8 : 7 te verklaren is, in den zin van een innerlijk besef aangaande God en zijnen wil, dat tot het goede dringt. Vooral 1 *Petr.* 3 : 21 baart groote bezwaren, welke intusschen ons hier

niet aangaan, dewijl de moeielijkheid niet de *ἀγαθὴ συνείδησις* op zich zelve, maar — om te zwijgen van het geheel van het lastige vers — het *ἀγαθῆς συνειδήσεως ἐπερώτημα* betreft (CRAMER. *Nieuwe Bijdragen.* VII bl. 240 vv. BALJON. *Grieksch-Theologisch Woordenboek.* I bl. 796).

Wanneer men de „bijbelsche leerstof" omtrent de *συνείδησις* en wat daarmede verwant is in haar geheel overziet, dan komt men tot de overtuiging, dat volgens haar de gewetensverschijnselen ons doen denken aan het gemoedsleven, waarin de indruk wordt ervaren van gebondenheid aan eene ons beheerschende wet. De gewetensuitspraak, waarin wordt uitgedrukt of men al dan niet overeenkomstig die wet heeft gedacht of gehandeld, geeft geen zekerheid omtrent het objectief behoorlijke van wat geschied is (*Hand.* 23 : 1). Het geweten kan dwalen in verband met onjuiste voorstellingen betreffende hetgeen men jegens God of menschen schuldig is te doen. Maar, hoe het zij met deze voorstellingen en den invloed dien zij uitoefenen op de wilsbepaling, de mensch is in zijn binnenste gehouden tot wat hij goed acht en moet zorg dragen, dat zijn toestand behoorlijk en diensvolgens zijn geweten niet bevlekt zij. Getrouwheid aan den onvoorwaardelijken plicht is in en buiten het „geloof" eisch van 's menschen leven. Alleen bij voldoening aan dezen eisch kan het geweten goed zijn, terwijl het anders een brandmerk draagt. Een slecht geweten kenmerkt allen die de leugen en de zonde liefhebben en doen. Dit gevaar wordt alleen afgewend, waar het hart rein is en het geloof ongeveinsd. In de gemeenschap met Christus kan tusschen godsdienstig en zedelijk leven op den duur geen strijd bestaan.

Bij de beschouwing van het geweten als reflexie-verschijnsel in het gemoedsleven vervalt alle recht om er, hetzij op godsdienstig hetzij op zedelijk gebied, een scheppend vermogen aan toe te kennen. Eene „ethische" theologie, die dat zou willen doen, gaat te niet aan gelijke kwaal als het rationalisme deed vallen. Het geweten schept geen waarheid, maar getuigt van wat men innerlijk ondergaat. Onze overtuigingen zijn evenmin scheppingen van het geweten als voortbrengselen der rede. Wat de vruchtbare schoot is waarin waarheid ontkiemt, draagt daarom het beginsel des levens niet in zich. Toch wordt de waarde van

het geweten ook voor den godsdienstigen mensch niet licht te hoog gesteld. Is zijn Godsdienst te krachtiger naarmate hij dieper in het hart geworteld is, het geweten moet hem getuigenis geven aangaande de betrouwbaarheid zijner geloofsovertuigingen, de zuiverheid zijner beginselen, den ernst van zijn streven. In zijn zedelijk leven is de mensch ten strengste aan het geweten gebonden. Dat er onderscheid is tusschen goed en slecht, wordt hem in zijn geweten met ontzaglijken ernst geleerd. Het blijft hier niet verborgen, of hij de zedewet geschonden dan wel haar vervuld heeft. Gods wil beheerscht ons, blijkens de werkzaamheid van het geweten, dat ons ook doet ondervinden dat wij eerst vrij zijn in de hier bedoelde gehoorzaamheid. Waar het geweten dwaalt of slaapt, moge ons besef te dezen aanzien verduisterd zijn, nauwelijks valt ons de blinddoek van de oogen, of met nieuwe kracht ervaren wij dat wij afhankelijk zijn van hoogere macht. Tusschen geweten en plichtbesef is een verband, dat niet op metaphysica behoeft te wachten, om zich in ons zieleleven te doen gelden. Van eene gewetensuitspraak komt men niet in hooger beroep, tenzij dan bij een geweten, beter ingelicht omtrent het recht van voorstelling en wilsbepaling. Het geweten kan in kracht worden verminderd, maar de mensch, in wien het werkeloos is, is zedelijk dood. De gemeenschap kan dwalingen kweeken, waartegen het individueel geweten een bolwerk blijft vormen. Men kan zich met goed gevolg beroepen ook op het geweten van den dwalende. Tegenover allen aandrang om in casuïstische praktijken het surrogaat te zoeken voor een zwak geweten, houde men zich aan het Paulinische *Rom.* 14 : 5. Het geweten staat mede onder den invloed van alles wat onzen zedelijken toestand bederft. Verkrijgt het daardoor altoos twijfelachtige waarde, wat de regeling van het zedelijke leven aangaat, op zich zelve is de waarde van het geweten boven allen twijfel verheven. De eisch, dat het zij *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (*Rom.* 9 : 1) worde door den Christen niet verwaarloosd.

HOOFDSTUK III.

HET ZEDELIJKE LEVEN EN ONZE WIL.

§ 19.

De plaats van het willen in ons zieleleven.

Op den grondslag van ons denken en ons gevoelen, ontwikkelt zich in den wil ons persoonlijk leven. In welk licht men ook de zedelijkheid beschouwe, hetzij als gezindheid, hetzij als daad, altijd heeft hier de wil de hoogste beteekenis in ons zieleleven. De wil treedt uit den aard der zaak in het zedelijke leven op als uiting van een willen, waarin zich de toestand van ons innerlijk bestaan openbaart. Wordt de daad als hoofdzaak beschouwd en op de gezindheid niet bijzonder gelet, de zedekundige kan toch de handeling niet buiten samenhang denken met het geheel van 's menschen leven. Het willen kan èn formeel èn materiëel worden opgevat, naar gelang gedacht wordt òf aan een bloot vermogen òf aan de wijze waarop dit vermogen gebruikt wordt.

Het vraagstuk van den wil heeft zoowel eene psychologische als eene metaphysische zijde. Wij letten hier enkel op de eerste en denken aan onze wilsbepaling, waarbij wij krachtens ons vrijheidsgevoel ons laten leiden door drangredenen zonder dwingende kracht. Lust en onlust, werkende als liefde en haat, vallen gedurig samen in ons leven, om ons tot han-

delen te dringen. Het is zielkundig niet moeielijk te verklaren, waarom in de zedeleer van het Christendom de liefde zoo groote plaats inneemt, maar veeleer bevreemdend, dat menigeen verlegen is met hierop betrekkelijke uitspraken in onze heilige Schriften, waaruit blijken kan van hoedanigen aard de werking is van de liefde als beweegkracht van het innerlijke leven.

De wil openbaart zich in handelingen, maar het is af te keuren, dat soms willen en handelen wordt vereenzelvigd en dat te meer, dewijl ook, waar van handeling gesproken wordt, wèl onderscheid moet gemaakt worden tusschen het handelen in zedelijken en in rechtskundigen zin. Aan het zedelijke leven wordt licht schade toegebracht, als men vragen van recht en zedelijkheid dooreenmengt. In het handelen zelf, zoowel als in de eigenaardigheid der zedelijke handeling, treedt het onderscheid te voorschijn waardoor de mensch ook van de hoogst-ontwikkelde dieren verschilt. De wil kan zwak zijn in het handelen en zelfs tot handelen onbekwaam worden bevonden. Maar als hij zich behoorlijk kan uiten, geschiedt dit in eene handeling, op onderscheiden wijze en in onderscheiden betrekking. Zóó schept zich de mensch, hoezeer overigens in zijn psychisch leven receptief, een eigen gebied van werkzaamheid. Eene zielkunde die geen plaats heeft voor een zelfstandig gebied van den wil, wèl van natuurdrift te onderscheiden, kan niet bruikbaar zijn voor den zedekundige, al zou zij ook overigens juiste beschouwingen leveren.

Het willen neemt onderscheiden vorm aan, in verband met onderscheiden toestand van bewustzijn en verschillenden

graad van ontwikkeling. Als vermogen is het den mensch van den aanvang af eigen, maar dit vermogen kan niet naar behooren in werking treden, als nog de rijpheid niet bereikt is in het denken of het gemoedsleven zich nog in sluimering bevindt. Intusschen meene men niet, dat het leven met zijne ervaringen volkomen beantwoordt aan de theorie, welke men zich wel, waar de wijze van ons willen besproken wordt, pleegt te vormen, àlsof *vrij* en *onvrij* als volstrekte begrippen te beschouwen zijn. Ons vrijheidsbesef kent onderscheiden graden, gelijk ook moet worden toegestemd dat wij ons in zeer onderscheiden staat van vrijheid of onvrijheid bevinden kunnen. Ongetwijfeld heeft in de metaphysica menigmaal dogmatisch vooroordeel de zuiverheid der redeneering omtrent het vraagstuk der wilsvrijheid bedorven, maar even zeker is, dat menigeen op empirisch standpunt al te spoedig meende gereed te zijn met psychologische beweringen, hierop betrekkelijk. Op velerlei wijze kan misverstand ontstaan en gekweekt worden, wat de vrijheid van het willen betreft en de voorstelling welke men zich dienaangaande heeft te vormen. De verbinding van de begrippen *vrijheid* en *wil* is even moeielijk te bepalen, als noodzakelijk aan te nemen. De moeite, aan bedoelde bepaling verbonden, heeft haren grond in den zeer verschillenden zin waarin men van vrijheid pleegt te spreken. De tegenstelling van vrijheid en noodwendigheid is op zich zelve niet vrij van bezwaar, voor zoover men die beide begrippen in toepassing brengt op het gebied van het betrekkelijke, waarmede de feiten ons in aanraking brengen. Hoe het zij met de bespiegeling, die

aan den wil en wat met het willen in verband staat, gewijd werd en het recht der beschouwingen, te dezen aanzien in het midden gebracht, volstrekt noodig is dat in geen geval de wil als willekeur gelde. Willekeur regeert in den willenden mensch die nog niet gekomen is tot het besef, dat hij tot hoogere orde van dingen behoort dan welke in het leven der natuur valt waar te nemen of die wegens verzwakking van persoonlijk leven niet op de hoogte is van de levenstaak waartoe hij geroepen is. Hierin is iets meer betrokken dan in de eischen van kultuurleven gewoonlijk wordt begrepen geacht. Het geldt hier de persoonlijkheid zelve, waartoe de mensch, ook individueel beschouwd, moet worden gevormd. Welke ook de waarde der gemeenschap zij voor den mensch, hij zelf moet als persoon zijne bestemming bereiken. De persoonlijkheid wordt niet anders verworven dan door de vrije zelfbepaling, die alle willekeur buitensluitende en evenzeer wars van eigenzinnigheid, het doel des zedelijken levens nastreeft in standvastige wilsuiting van vaste orde en betrouwbaren regel. De ervaring kan ons leeren op menigerlei wijze, hoe teer de werkzaamheid van den wil in ons leven moet worden behandeld. Wij worden gewaarschuwd voor misvatting, zoowel door den valschen schijn van wilskracht in de onbuigzaamheid der eigenzinnigheid als door het gemis van redelijk denken en fijn gemoedsleven in de onbetrouwbaarheid der willekeur. In de opvoedkunde moet het niet als gemakkelijk worden beschouwd, den overmoed der eigenzinnigheid of het spel van willekeur te verstoren, en de zedekunde moet op hare hoede zijn tegenover elke theorie, op psychologisch terrein,

welke er toe leiden kan, dat het willen in ons zieleleven niet zijne rechte plaats krijgt, of dat het op eene of andere wijze in zijn teeder karakter wordt gekwetst.

1. **De beteekenis van ons willen.** Reeds wezen wij (zie § 15 onder 1) op de mogelijkheid eener analyse van ons zieleleven, waarbij de plaats van den wil als van zelf is aangewezen als de bijzondere uiting van ons persoonlijk leven, dat zich op den grondslag van ons denken en ons gevoelen zelfstandig ontwikkelt. Om het even, of men in het zedelijke leven op de gezindheid dan wel op de handeling den meesten nadruk legt, altijd zal men moeten erkennen, dat het op den wil des menschen aankomt waar van zedelijk leven gesproken wordt. Onder den invloed der utilistische zedeleer is in den nieuweren tijd dikwerf de handeling op den voorgrond getreden, en wel somtijds met groot gevaar voor de erkenning van het feit, dat atomistische beschouwingen allermeest op zedelijk gebied moeten worden afgewezen. De continuïteit, die der gezindheid eigen is, moet in elk geval ook op het terrein van het handelen worden geëerd en elke wilsbeschouwing, waarbij enkel aan eene aaneenschakeling van wilsdaden of wilsbesluiten wordt gedacht die met elkander niet in verband van wezenlijken samenhang staan, werkt verlammend op het zedelijke leven. Tegenover eene gezindheidsmoraal die op den weg van het quietisme afdwaalt, moge eene moraal der daad altoos hare waarde hebben, de laatste kan toch in de zedekunde slechts dan worden gehuldigd, als zij de handeling beschouwt als eene uiting van het innerlijke leven en daarin de werkzaamheid erkent van een standvastig en wèlgeordend willen. Dat willen kan uit *formeel* en *materiëel* oogpunt beschouwd worden. In het eerste geval wordt de wilsbepaling opgevat als een vermogen van den mensch zonder meer. In het tweede geval wordt gedacht aan alles, wat den mensch beweegt om van bedoeld vermogen op eene of andere wijze, in deze of gene richting, gebruik te maken. De vraag of wij in onze wilsbepaling vrij zijn behoort tot de metaphysica, niet tot de psychologie van het zedelijke leven. In deze laatste moet men uitgaan van het feit,

dat wij krachtens vrijheidsgevoel onzen wil bepalen, geleid door drang-redenen, waarbij de gedachte van dwang is buitengesloten. Hetzij men eudaemonistische drangredenen in haar betrekkelijk recht erkent, hetzij men, rigoristisch, daarvan niet weten wil, in ieder geval wordt het gemoed door lust of onlust in beweging gebracht en is deze beweging van invloed op onzen wil. Juist daarom zijn de aandoeningen van liefde en haat, waarin lust en onlust met bijzondere kracht en met bestendigen duur optreden, van zoo groote beteekenis in ons leven. De lust openbaart zich als liefde, de onlust als haat. Op zedelijk gebied vallen deze beiden dikwerf samen, dewijl de haat wil wegnemen wat onlust verwekt en wat dus der liefde in den weg treedt. Het gaat dus op zich zelf buiten eudaemonisme om, als men de liefde verheft tot de kracht des zedelijken levens (*Rom.* 13 : 10).

De liefde, als beweegkracht van onzen wil, kan in den felsten haat overgaan, wanneer onlust ons bevangt bij het aanschouwen van wat ons tegenstaat in handelingen van het voorwerp onzer liefde. Miskenning van het recht van dit ervaringsfeit heeft menigeen verhinderd eigenaardigheden van Oud- en Nieuw-Testamentische denkbeelden uit het juiste oogpunt te beschouwen. Aan de oude Grieken was het begrip *liefde* in bedoelden zin *(ἀγαπή)* eigenlijk vreemd. Zelfs het denkbeeld, door *φιλία* vertegenwoordigd, had eenen beperkten zin, zoodat het op zedelijk terrein moeielijk eene plaats vond. Misschien moet zelfs de oorzaak, waarom velen vroeger en later verlegen waren met de verbinding van eudaemonistische en rigoristische beweegredenen, gezocht worden in gemis van helder inzicht in den aard der liefde als zedelijke beweegkracht (Prof. LUTHARDT. *Das Wesen der Liebe zu Gott.* in: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1888 II S 106 u. s. w.). Wat als *πάθος* werkt kan niet anders dan dwingend optreden. Eerst dan verdwijnt de dwang, als de liefde zich in ethisch karakter vertoont, wat met name in de Christelijke *ἀγαπὴ* het geval is. Van de echte „caritas", in de middeleeuwsche mystiek dikwerf verheerlijkt, kan met recht gezegd worden dat zij is de „forma virtutum". Zij is tot gezindheid geworden, waar zij als wederliefde jegens God ons dringt

te doen, wat wij als Hem welbehagelijk beschouwen. Wordt het *willen* met het *handelen* één geacht, men loopt dan gevaar voorbij te zien, dat de werking van den wil zich niet enkel in uiterlijken vorm openbaart en niet altijd iets tot stand brengt buiten den geest van het willende subject. Alles komt dus hier aan op bepaling van het handelen, waarop te meer gelet moet worden, als rechtsvragen zich mengen in de zaak der zedelijkheid. Eene handeling kan strafwaardig zijn, zonder strafbaar te wezen. Is zij strafbaar, d. i. wordt zij met straf bedreigd, en heeft zij dus beteekenis in juridischen zin, dan moet een ander persoon dan het willende subject zelf in haar gevolg betrokken zijn. Wordt bij gebruik van het begrip *handelen* alleen gedacht aan den rechtskundigen zin van het woord, dan kan de ernst der zedelijke wilsdaad niet anders dan schade lijden. Onderscheidingen, als tusschen *dolus* en *culpa*, of ook wat het laatste begrip aangaat, tusschen *luxuria* en *negligentia*, hoe nuttig ook op zich zelve, zullen altijd voor den rechtsgeleerde meer waarde hebben dan voor den zedekundige, die niet enkel op de natuurlijke handeling heeft te letten. Beschouwt men den wil als den vorm, die eene gedachte aanneemt wanneer zij zich op het handelen richt, men heeft dan den waren aard van het willen zeker niet volledig geschetst.

Wie wezenlijk *wil*, treedt in een of ander opzicht, innerlijk of uiterlijk, handelend op. Of het „agitur" van den willenden mensch kan gelden, al is het niet in gelijken zin, als waarin dit ook van hoog-ontwikkelde dieren gezegd moet worden, is een vraagstuk niet van psychologie, maar van metaphysica, doch dat hij „agit" is in elk geval psychologisch zeker. Er zijn er zeker, die onvoldoende tot handelen worden geprikkeld, alsmede die door gemoedsbewegingen van hevigen aard van handelen worden teruggehouden, gelijk ook die door veelheid van drangredenen besluiteloos en alzoo nalatig zijn in het handelen (zie § 11 onder 1). In al deze gevallen is er „défaillance de la volonté" (RAOUL ALLIER. *Les défaillances de la volonté au temps présent.* Trois conférences prononcées à Paris et à Genève. 1891). Maar als de wil zich uiten kan, dan komt het tot eene handeling. Het willend *ik* van den mensch is een

handelend *ik*. De mensch handelt als zedelijk subject in onderscheiden kring als lid van het huisgezin, de maatschappij, den staat, de kerk. Elke zijner handelingen heeft dus een bijzonder karakter. Ook onderscheidt men private en publieke handelingen. De handeling heeft zedelijk belang, dewijl het wezen van den mensch uit zijne handelingen gekend wordt. Maar het zedelijk karakter der handeling hangt hiervan af, of zij naar en door zelfbepaling plaats heeft, welke een zaak is van den wil. Wordt den mensch het willen toegekend, dan is daarmede erkend, dat hij zich zelven een gebied schept van werkzaamheid. In zijn verstands- en zijn gemoeds-leven beiden is de mensch allereerst receptief of passief tegenover wat hem omringt. Maar in den wil is hij dadelijk actief. Elke beschouwing van ons psychisch leven, waarin de wil ontbloot wordt van dit actieve karakter, moet uit den aard der zaak bedenkelijk zijn voor de rechte waardeering van het zedelijke leven. De leer des zedelijken levens eischt eene zoodanige psychologie, welke ruimte laat voor het zelfstandig gebied van den wil, die van blinde natuurdrift evenzeer te onderscheiden is, als b.v. het voelen van het gevoelen zich onderscheidt. Men moet voelen, om te kunnen gevoelen en evenzoo moet men begeeren, om te kunnen willen. Maar intusschen zijn gevoelen en willen wèl te onderscheiden van voelen en begeeren.

Het willen heeft verschillenden vorm, in verband met onderscheiden bewustzijnstoestand. In het kind openbaart zich het willen van den aanvang der ontwikkeling af, maar de werkzaamheid van verstand en gemoed is bij het kind te weinig ontwikkeld, dan dat de voorwaarden aanwezig zouden zijn waaronder van echte wilsdaden sprake zou kunnen wezen. De zedelijke zelfbepaling kan niet door willekeur worden geregeld. Zij vangt eerst aan, waar willekeur is buitengesloten, even als zij ophoudt, waar dwang ons bindt. Men komt intusschen ook met de wilsvrijheid in psychologischen zin niet gereed, als men niet onderscheiden graden van *vrij* en *onvrij* aanneemt. Menige misvatting ware achterwege gebleven bij de behandeling van het vraagstuk der wilsvrijheid, als men de begrippen *vrij* en *onvrij* niet had beschouwd, als buiten het betrekkelijke staande. Het valt niet moeielijk voor het

bespiegelende denken de stelling te bepleiten, dat de denkbeelden *vrij* en *onvrij* elkander onvoorwaardelijk uitsluiten, maar de ervaring van het zieleleven wijst op omstandigheden van zeer onderscheiden aard, die onze vrijheid beperken. Het gaat niet aan, bij elke vrijheidsbeperking den mensch op gelijke wijze gebonden te achten, of te meenen, dat alle vrijheid verdween, waar eene of andere omstandigheid ons dringt eene of andere handeling te verrichten of na te laten. Het is niet hetzelfde, of wij blijven in een vertrek, dewijl de deur gegrendeld is, of wel omdat wij meenen ons niet zonder levensgevaar naar buiten te kunnen begeven (PAULSEN. *System der Ethik.* S. 374). Er zullen altoos vraagstukken overblijven in het zieleleven, die niet met redeneeringen of bespiegelingen uit eenige wijsgeerige of theologische school verdwijnen. Wordt door sommigen ten onrechte geoordeeld, dat het metaphysische vraagstuk betreffende onze vrijheid staat of valt met de heerschappij van eenig wijsgeerig stelsel, evenzeer wordt door anderen gedwaald in de overtuiging, dat op empirisch-psychologisch standpunt het probleem der vrijheid van zelf is opgelost met en door de erkenning van ons vrijheidsbesef. De vrijheid, welke den willenden mensch als zoodanig niet kan worden ontzegd, is tevens eene gebondenheid, die 's menschen willen bepaalt overeenkomstig zijnen bijzonderen oogenblikkelijken toestand. De mensch *kan* willen zonder te *moeten* willen (PAUL SCHWARTZKOPFF. *Die Freiheit des Willens als Grundlage der Sittlichkeit.* S 3), maar in zijn willen staat hij onder op eene of andere wijze bepaalden invloed. Daarom kan de wil even goed vrij, als onvrij heeten. Het is slechts de vraag, wat wij bedoelen, als wij spreken van vrijen wil — een term, waarvan te recht gezegd is dat men daarmede elkander bedriegen kan (Dr. VITRINGA. *De mensch beschouwd als dierlijk en geestelijk wezen.* bl. 175). Onderscheidt men metaphysische, physische en zedelijke vrijheid, men volge dan ten minste eene andere lijn dan waarop zich bij deze onderscheiding DOMELA NIEUWENHUIS. (*Schets van de Christelijke zedeleer en hare geschiedenis.* 3de druk. bl. 58) bevond, en neemt men slechts tweeërlei vrijheid aan, de metaphysische en de psychologische — wat aanbeveling verdient — men bedenke daarbij

wèl, dat, alleen als laatstgenoemde bedoeld wordt, het willen op zich zelf in aanmerking komt. De gewoonte, om de begrippen *vrijheid* en *wil* onafscheidelijk met elkander te verbinden heeft ongetwijfeld rechtmatigen grond, voor zoover wij niet aan vrijheid denken waar wij niet van eene werkzaamheid van den wil plegen te spreken, maar stellig hebben wij ons te wachten voor de meening dat de behandeling van beide begrippen tot een en hetzelfde gebied behoort. De zaak van den wil behoort tot de psychologie, maar die der vrijheid behoort tot onderscheiden terrein, naar gelang van den zin waarin van vrijheid gesproken wordt. De zedekunde heeft natuurlijk over beiden te handelen. maar niet in hetzelfde verband. De vraag, of de vrijheidskwestie (FR. HARMS. *Ethik.* S 106) met KANT en FICHTE in de ethiek, dan wel met HEGEL en SCHLEIERMACHER in de psychologie gesteld moet worden, verliest haar gewicht, als men de psychologie ook op zedekundig gebied laat optreden, maar daarmede is niet de grens bepaald van het gebied waarop de vrijheid, al of niet in tegenstelling met noodwendigheid, moet besproken worden. Al kan men van vrijheid en noodwendigheid zeggen, dat de eerste tot den geest, de tweede tot de natuur behoort, men dwaalt toch wel niet, als men evenzeer op het eene als op het andere gebied zoowel van vrijheid als van noodwendigheid spreekt. Het spraakgebruik gaat ook hier van de onderstelling uit, dat wij ons hierbij in de wereld van het betrekkelijke bevinden. Hetzij men aan de *libertas faciendi quae volumus*, hetzij men aan de *libertas volendi* zelve denkt, men beweegt zich op een gebied, waar het volstrekte ons wèl binden kan, maar het betrekkelijke ons denken allereerst tot het vormen van voorstellingen en begrippen roept.

2. **Willekeur en wil.** Is in het begrip *vrijheid* menige onderscheiding aan te nemen, men mag vooral wel in het oog houden dat menigmaal als vrijheid beschouwd wordt, wat den mensch feitelijk onvrij maakt. De mensch staat als natuurwezen (zie § 9 onder 1) onder de orde van het natuurlijke leven. Als zedelijk wezen komt hij onder eene hoogere orde in samenhang met de gemeenschap waartoe hij behoort. Wat hij onder den invloed van de gegevens des natuurlijken levens wil moet wel onderscheiden worden van wat hij wil als zedelijk wezen,

geroepen tot hoogere bestemming dan die des zinnelijken levens. Men kan zeggen, dat de willekeur heerscht in den mensch die nog niet tot zedelijke ontwikkeling kwam, en dat hij menige schijnbare vrijheid moet prijs geven, als hij komen zal tot de ware vrijheid van het zedelijke willen. Hier kan gesproken worden van eene verheffing van *natuur-* tot *kultuur*-leven, als men slechts niet meent, dat de gemeenschap op zich zelve — altoos voorzeker voorwaarde der beschaving — de draagster der kultuur is, of ook aan de beschaving op zich zelve geen hooger waarde toekent dan die in verfijning van vormen te vinden is.

Welke onzekerheid ook kleve aan de etymologie van het woord *persoon* (HOEKSTRA. *Zedenleer.* I bl. 205) en hoe moeielijk het dus ook zij het begrip *persoonlijkheid* langs etymologischen weg behoorlijk te verklaren, men kan er niet aan twijfelen of de redelijk-zedelijke mensch is er toe geroepen in zijn persoonlijk leven te komen tot eene wilsuiting, die van willekeur zeer ver verwijderd is. Van een „tueri personam hominis" kan geen spraak zijn, tenzij men het zedelijke willen eert, als volstrekte zelfbepaling, met terzijdestelling van alle natuurdrift als drijfkracht tot het handelen. De persoonlijkheid, die het zelfbewustzijn tot noodzakelijke onderstelling heeft, heeft in den wil hare kracht, als in het vermogen van vrije zelfbepaling. Juist omdat dit de hoofdzaak is in den mensch, die door zoo veel banden gebonden is aan de natuur, kan men zeggen, dat hij bestemd is zich tot volledige persoonlijkheid te ontwikkelen, terwijl men — anthromorphistisch altoos — God met te meer recht als persoon kan aanduiden in den vollen zin des woords dewijl wij en voor zoover wij van Hem gelooven, dat Hij „al zijn welbehagen" doet (*Jes.* 46 : 10).

In de willekeur zoowel als in de eigenzinnigheid blijkt, dat de mensch tot het willen geroepen is in de ontplooiing van zijn wezen. Maar in beiden heeft men niets anders dan karikaturen te zien van het willen. Dat de wilsuiting van teederen aard is in 's menschen leven, kan blijken uit eene beschouwing van dien, die eigenzinnig en van dien, die willekeurig handelt. De eigenzinnige meent een krachtig zelfgevoel te hebben en volkomen zelfstandig te zijn. Hij beseft niet, dat slaafsch vooroordeel hem leidt. Hij heeft geen kracht, om te veranderen in zijne wilsuiting

en houdt vol, wat hij meest prijs geeft. De [illegible]igzaamheid van den eigenzinnige maakt een geheel anderen indruk, dan de vastheid van karakter in eenen krachtigen persoon. Gelijk het laatste uit eerbied staat voor den wil des menschen, getuigt het eerste de zwakheid van het willen. De eigenzinnige legt een [illegible] spel met eigen wil. Dat hij verandert te rade te gaan met verstandelijk inzicht of met zedelijk besef. Op lager standpunt kan de eigenzinnigheid gemakkelijk verklaard worden. Naarmate de mensch hooger staat, moet men te eer bedenken dat de eigenzinnige zich zelf misleidt. De echte wilskracht heeft te hooge waarde, dan dat men bij den eigenzinnige van haar zou mogen spreken. Maar niet minder bedenkelijk is, dat de willekeur als wil optreedt. Al heeft men weinig [illegible] minder [illegible] dan [illegible] te zorgen. Het is op zich zelf niet vreemd, dat dit verschijnsel optreedt bij het kind. De willekeur is de vorm waarin het willen te voorschijn treedt, als het persoonlijk leven nog niet gevormd is. Het kind denkt wel en gevoelt wel, maar op den grondslag van denken en gevoelen heeft zich de wil nog niet tot [illegible] verheven. Toch meent het kind te willen en uit dat in willekeur. In de opvoeding moet men zorgen voor dat [illegible] niet blind te wegen, voorzeerst door het willen van het kind te beheerschen, ten andere door niet te vergeten, dat men ook het spel van den wil op het gebied van de willekeur kan begrijpen. Er is een blinde en redelooze drang naar zelfstandigheid. Die zich als wilskracht [illegible] in het kleed van willekeur. Wordt hij niet bestreden door den krachtigen wil van ouderen of meer ontwikkelden, dan zou hij gevaarlijk worden. De ware zelfbepaling zou onmogelijk worden gemaakt. Geleidelijk dat bij toenemende verstandelijke ontwikkeling, bij [illegible] eenheid van gevoel, de macht der willekeur plaats maakt voor [illegible] en strenger zelfbepaling. De zielkunde heeft in hare [illegible] verheffing van den wil ernstig te waken tegen het gevaar, dat wil als willekeur wordt opgevat. Ook zij heeft aan eene juiste [illegible] van den wil [illegible] behoefte. H. Schwarz. *Psychologie des Willens. Zur Grundlegung der Ethik.* 1900.

§ 20.

De beteekenis van den wil in het zedelijke leven.

Het is niet enkel in de zedekunde, dat op onderscheiding tusschen begeeren en willen ernstig moet worden aangedrongen. Miskenning van het onderscheid tusschen beiden werkt verderfelijk, zoowel in de leer aangaande God als in die van den mensch. Intusschen moet ongetwijfeld op de beteekenis van het begeeren bij het willen gelet worden, en wel met name ook op de meer of min passieve houding waarin de mensch tegenover onderscheiden begeerten staat. Het is eene geduchte macht, die aan het begeervermogen moet worden toegekend, niet slechts op zinnelijk gebied. Schrikkelijk zijn de verwoestingen, in het menschelijke leven soms aangericht door overspannen begeeren, ook waar het zich hooger dan tot het bloot-zinnelijke verhief. Er zijn aandoeningen, die begeerten bij ons opwekken, waarbij het ons betrekkelijk licht valt ons zelven te beheerschen, maar er zijn er ook, waarbij wij groot gevaar loopen ons zelfbestuur terstond te verliezen. Hoe krachtiger eenige aandoening ons aangrijpen kan, des te bedenkelijker kan hare werking op ons innerlijk leven worden in rechtstreeksche of middellijke gevolgen. De vraag, welken invloed lijden en tegenspoed op den mensch zullen oefenen, wordt hoofdzakelijk

beantwoord door verwijzing naar de prikkels waarmede onderscheiden begeerten op hem plegen te werken. Wat den een sterken kan, is voor den ander ontzenuwend. Te recht werd reeds door Grieksche wijsgeeren op bezonnenheid en dapperheid in het zedelijke leven aangedrongen, en al stelde de Christelijke zedeleer een en ander, hierop betrekkelijk, in ander licht, van waarde werd het hier toch in geenen deele beroofd. De geschiedenis van menschen en volken biedt de schoonste, maar ook de droevigste tafereelen aan, naar gelang al dan niet de kracht van den zedelijken wil zich in het innerlijke leven openbaarde bij de heerschappij over aandoeningen en begeerten. Ook in den kring van het Christendom is menigmaal gedwaald, eenerzijds door geringschatting van de macht der natuur, anderzijds door overspanning in geestelijk leven. Krachtig zedelijk leven is slechts dáár te verwachten, waar geen gevaar dat dreigt van de zijde der aandoeningen lichtzinnig wordt getrotseerd, maar ook geen bezwaar dat wij moeten overwinnen onoverwinnelijk wordt geacht.

Ook voor zoover men zich beweegt op psychologisch gebied moet het vraagstuk van de wilsvrijheid met nauwgezetheid worden overwogen. Spreekt men van het willen in materiëelen zin, men heeft dan te doen met de keuze van den willenden mensch, die in zijne zelfbepaling zeker niet zonder oorzaak handelt. Maar het is niet enkel de causaal-vrijheid, die de aandacht trekt. Het is volstrekt noodig, dat men zich duidelijk en deugdelijk rekenschap geve van het zeer verschillend gedachtenverband waarin men van vrijheid pleegt te spreken. Wordt met recht van

eene keus gesproken, als door den mensch in zijn willen te doen, dan kan aan volstrekte gebondenheid niet worden gedacht. Dat men ook van natuurkeus spreekt, mag ons niet leiden tot de meening, alsof op het terrein waar noodwendigheid heerscht ook in eigenlijken zin van keuze gesproken kan worden.

Dat de mensch nog iets anders dan natuurwezen is, wordt niet alléén maar wel het meest nadrukkelijk in zijn willen openbaar en dat wel voornamelijk in zijn zedelijk leven. Het naturalisme baart, onder den invloed van positivistische denkers, in zaken van recht en zedelijkheid gevolgen, waarover reeds menigeen zich verontrust, die gewoon was geworden zich om de eer van kunst en Godsdienst weinig of niet te bekommeren. Te meer is de Christen in de beoefening ook van de zedekundige wetenschap geroepen, zijn geloof in God, als eerste en vrije oorzaak aller dingen, nooit en nergens te verloochenen. De erkenning van eene eerste oorzaak van het heelal kan niet anders dan erkenning van vrijheid in zich sluiten. Van noodzakelijkheid kan niet gesproken worden, als aan vrijheid nergens te denken valt. Volstrekte noodwendigheid moet noodzakelijk in toevalligheid omslaan. De bloot-mechanische wereldbeschouwing die, ook onbewust, hare eigene metaphysica heeft, wordt slechts op metaphysisch gebied met vrucht bestreden.

Men dwaalt, als men bij correlaat-begrippen uit natuurlijk bestaande denknoodwendigheid onmiddellijk tot het bestaan van feitelijke noodzakelijkheid meent te mogen besluiten. Wat oorzaak is werkt, en wat werking is kan weer zelf als oorzaak optreden, maar dezelfde zaak is daarom nog

niet in een zelfde opzicht als oorzaak en werking tevens te beschouwen. Eene oorzaak op zedelijk gebied moet zelfstandig kunnen werken, als zedelijk en natuurlijk leven met recht worden onderscheiden. Al wordt de werking der causaliteits-wet als algemeen erkend, dat zij in de wereld van den geest op dezelfde wijze zou werken als in die der stof, kan alleen dan worden beweerd als men geest en stof òf niet òf niet behoorlijk onderscheidt. Uitwissching van grenzen, in den aard der dingen gegrond, werkt altijd en overal heilloos. In de toepassing van de theorie aangaande het behoud van kracht als arbeidsvermogen op geestelijk gebied blijkt duidelijk, hoe men dwalen kan als men argeloos stof en geest verwart. Men kan principiëel den geest ontkennen, ook terwijl men zich met geestelijke verschijnselen bezig houdt. Ook geeft men blijk van misvatting, zoowel betreffende de natuur in haar geheel als den mensch in het bijzonder, als men meent te moeten aannemen dat door de mogelijkheid eener vrije keus van 's menschen zijde de vastheid der natuurorde zou worden verstoord. Van meer belang is de bedenking, ontleend aan de cijfers der statistiek. De regelmatigheid waarvan zij getuigen schijnt voor geen vrije beweging eenige plaats te laten. Bij eenig nadenken wordt het intusschen duidelijk, dat juist op het terrein van het zedelijke leven, waar de gezindheid allereerst in aanmerking komt, de statistiek geene beslissing kan geven in vraagstukken die den wil betreffen, al wordt deze te recht geacht zich in handelingen te uiten. De zedelijke zelfbepaling plaatst den mensch niet buiten het verband waarin hij staat met het geheel der wereld, terwijl zij nogtans onder-

stelt dat hij, wel verre van altijd aan de krachtigste motieven te moeten gehoorzamen, kan beslissen welk motief bij hem den doorslag moet geven. Wordt volgens plichtbesef gehandeld, dan is daarmede aan geene vreemde macht gehoorzaamheid betoond, maar aan eene stem in het eigen binnenste, die zich verklaarde vóór den plicht, en dat niet in den zin van eene wet die tot gehoorzaamheid dwingt, maar in dien van eenen regel dien men zich gedrongen gevoelt te volgen. In het geweten dragen wij het bewustzijn met ons om, dat er zedelijke eischen zijn waaraan wij hebben te voldoen. Wij gevoelen diensvolgens onze verantwoordelijkheid en toonen in het berouw, dat zedelijke vrijheid voor ons zieleleven geen ijdele klank is. De zedekunde dwaalt als zij hiervoor het oog sluit.

1. **Begeeren en willen.** In § 19 (onder 1) werd gesproken van de noodzakelijkheid, om het willen niet zonder meer met het begeeren te vereenzelvigen. Het willen heeft, in onderscheiding van het begeeren, in eene of andere handeling zijn gevolg. De handeling is eene gewilde daad, die wèl niet tot stand komt zonder de werking van eene of andere begeerte, maar die toch in het willen zelf haren grond heeft. Mensch en dier hebben het begeeren met elkander gemeen, en wie hun tegenstand biedt in hetgeen zij begeeren moet weerkeerig op hunnen tegenstand rekenen; maar, terwijl het dier onderworpen is aan den drang zijner begeerten, kan de mensch zelf in zijn willen de begeerte wederstaan. De willende mensch kan zijne begeerten beheerschen door zelfverloochening. De zelfbepaling, die den mensch eigen is, stelt grenzen aan de macht der begeerte. Juist hierdoor vooral komt de mensch krachtens het zelfbewustzijn — waarin zijne persoonlijkheid te voorschijn treedt — tot het besef, dat hij het vermogen bezit om òf naar zijne begeerte te handelen òf haar onvervuld te laten (Hoekstra. *Zedenleer.* I bl. 219).

Er is dus in de zedekunde wèl oorzaak, ernstig te waken tegen de meening alsof het willen te beschouwen zou zijn als eene werkzaamheid van het begeervermogen, en dat te meer, dewijl zoodanige voorstelling groot gevaar kan opleveren ook op het gebied der Godsleer. Wie begeeren en willen één acht, zal, als hij Gode ook het willen toekent, moeilijk kunnen vasthouden aan de zienswijze, volgens welke niets aan Gods volmaaktheid ontbreekt. Ook in de leer des zedelijken levens blijkt gedurig, van hoeveel belang anthropologische voorstellingen zijn voor theologische en omgekeerd. Misvatting in de psychologie kan bedenkelijk zijn voor het denken van den theïst, gelijk ook pantheïstische denkbeelden invloed oefenen op de psychologie. De roem der onafhankelijkheid is dikwerf ijdel bevonden, overal waar men in eenig bijzonder studievak in aanraking kwam met algemeene wijsgeerige grondbeginselen welke in de Godsleer hun middelpunt hebben.

Al is dus begeeren en willen wèl te onderscheiden, toch moet bij het bespreken van het willen in de psychologie der zedelijkheid wel degelijk op de begeerten gelet worden, en dat wel in verband met wat tot het *ὀρεκτικὸν* zoowel als met wat tot het *ἐπιθυμητικὸν* (zie § 17 onder 2) gerekend wordt. Men moge met DESCARTES er bezwaar tegen maken, de lijn tusschen deze beiden in de leer der passies op zich zelve beschouwd scherp te trekken, vooral bij de behandeling van het willen is het echter verre van onverschillig, of men min of meer passief staat tegenover de aandoeningen die door het begeeren plegen te worden opgewekt. Voor ons willen is in elk geval de houding, die men aanneemt tegenover de beletselen welke der inwilliging van onze begeerten in den weg staan, van groote beteekenis.

Van nature begeeren wij veel en velerlei. Al onze zintuigen werken samen, om ons de voorwerpen te doen kennen welke wij kunnen begeeren. De beschaving moge medewerken om grenzen te stellen op het gebied van ons begeeren, zij doet toch ook het hare om dat gebied te vergrooten. De oorzaken, waaruit menige misstand in het sociale leven van onzen tijd te verklaren is, zijn van niet geringe beteekenis voor de gestadige vermenigvuldiging van der menschen begeerten. Men

streeft naar genot in de vervulling der wenschen, die men koestert om zich het bezit van het begeerde te verzekeren. Tegenover dat wat men op een gegeven oogenblik begeert, treedt veel, soms alles terug, wat men overigens ook begeerlijk acht. Ontzaggelijk is de macht der zonde die zich uit het begeeren ontwikkelt, en groot het aantal van zonden, door de begeerlijkheid gebaard (*Jak.* 1 : 15). Schrikkelijk is vooral, wat onmatigheid en wellust teweegbrengen, ook in kringen, waar men een hooger begeeren zou verwachten dan wat uitgaat naar zinnelijk genot. Menigeen was te zwak om op te staan, die te sterk moest geweest zijn om te vallen. In den hartstocht vergaat alle zedelijke kracht. Gevaar dreigt ook dáár, waar men hooger genot begeert dan het zinnelijke leven aanbiedt. Men kan streven naar de hoogste wetenschap, jagen naar hooge kunst-idealen, begeerig zijn naar het volvoeren van grootsche werken met een paroxysme, dat ten slotte den slaaf van het begeeren en wenschen in den afgrond doet neêrstorten, zelfs van zelfmoord of waanzin. Soms zou men zeggen, dat de begeerte zich afwendt van het terrein der zinnelijkheid, om met des te meer kracht zich te doen gelden op ander gebied. Wie zich matigde in het eene, wordt wel eens bijzonder onmatig bevonden in het andere. De geschiedenis der ascese geeft ons ernstige lessen. Te recht werd gezegd (P. REYNAUD. *La civilisation païenne et la morale Chrétienne.* 1900 p. 202): „c'est un calcul qui trompe plus d'une fois." Met teedere voorzichtigheid moet behandeld worden wat met ons begeervermogen in verband staat. De *σωφροσύνη* mag met het oog op de eischen, die zij stelt, wel als hoofddeugd worden beschouwd door wie voor eene rubriek van hoofddeugden in hunne zedekunde plaats hebben. Aan haar is de taak, om de begeerten te regelen naar juiste maat, waar verwaarloozing van het begeeren bedenkelijk zijn zoude.

De aandoeningen, die begeerten bij ons opwekken in den gewonen zin des woords, hebben zonder twijfel beteekenis voor den wil, al mag deze niet met de begeerte zelve worden verward, maar zij zijn de eenige aandoeningen niet. Het is niet enkel door de werkzaamheid van liefde of haat, verlangen of afkeer, vreugde of droefheid, dat aan-

doeningen bij ons worden opgewekt. Krachtiger nog pleegt de aandoening te zijn, die haren grond heeft in hoop of vrees en beider tegendeel — wanhoop of overmoed — of ook in den toorn, die geen tegenbeeld heeft. Het is de *ὄρεξις* der oude Grieken, die wij bedoelen en die men pleegt te beschouwen, als in nauw verband staande met den tegenstand dien ons begeeren op zijnen weg ontmoet. Verkrijgen of aanschouwen wij niet wat ons bekoort, gevoelig wordt dan ons gemoed aangedaan, hetzij om te hopen, hetzij om te wanhopen, hetzij om te vreezen, hetzij om in overmoed ons te overspannen, hetzij ook om te ontbranden in ziedenden toorn. In zoodanige gemoedsbeweging loopen wij gevaar, het bestuur over ons willen te verliezen en niet te weten wat wij doen. Gelijk de hoop teleurstelling kan baren, waardoor het hart gekrenkt wordt, zoo werkt bange vrees verlammend op ons, en gelijk de wanhoop ons dooden kan, zoo is de overmoed dikwerf het verderf van onze kracht. Onberekenbaar is de hoogte waartoe de toorn kan stijgen, die geen gerechtigheid werkt. Geprikkelde gevoeligheid is overvloedig in dwaasheden en zonden van allerlei aard. De overgevoelige is als een schip zonder roer, in onophoudelijk gevaar op de zee des levens. Daarin ligt ook het gevaar van het lijden dat ons overkomt en waarop wij niet hadden gerekend, bij miskenning van het feit, dat tegenspoed ons eene leerschool van levenswijsheid kan zijn. Wie terugdeinst voor den strijd des lijdens, in dwazen overmoed meenende de weelde van den voorspoed altijd wel te kunnen verdragen, kan zich ten verderve doen strekken wat ten goede was bedoeld, terwijl daarentegen in lijdzaamheid en volharding de zegen der smart wordt ervaren. In ramp en moeite wordt alle kracht, die er niet door gestaald wordt, vroeg of laat ontzenuwd. Het heil van volken, zoowel als van individuen, hangt af van de macht, waarmede men de bezwaren waartegen men worstelen moet overwint. Gelijk de bezonnenheid van ouds werd aanbevolen ten opzichte van alles wat tot het *ἐπιθυμητικὸν* behoort, zoo werd de *ἀνδρεία* geroemd als de deugd, waaraan de heerschappij toekomt over elke uiting van wat *ὀρεκτικὸν* is. Zij is het, die de helden kweekt op het gebied van den wil, machtig beide in aanval en verweer. Op zedelijk

terrein is hare waarde te grooter, dewijl de strijd des innerlijken levens, zoowel offensief als defensief, door den mensch met buitengewone inspanning voortdurend moet worden onderhouden. In het algemeen kan gezegd worden, dat de schoonste tafereelen in het zieleleven zich voordoen, waar òf de begeerten zich gewonnen geven aan plichtbesef òf ook hevige gemoedsaandoeningen worden beheerscht door de kracht van den wil, die wil dragen en lijden. Het verhevene wordt aanschouwd, waar het zieleleven zoodanige krachten toont te bezitten, gelijk men omgekeerd met het lage in aanraking komt overal, waar deze krachten blijken te ontbreken. In den kring van Roomsch-Katholieke moralisten is wel eens te veel waarde gehecht aan onthouding en martelaarschap, als negatieve en positieve betooning van zedelijke kracht, terwijl van Protestantsche zijde menigmaal de waarde van ascese en zelfverloochening, onder invloed van dogmatische voorstellingen, is onderschat. Hoe men ook van beide zijden soms dwaalde, men kan met recht beweren, dat in de zedeleer van het Christendom zich het ernstige streven openbaart, om in het leven van den mensch eensdeels de rechten der natuur te erkennen, anderdeels te doen uitkomen, dat de mensch geroepen is op den weg van het willen zijn gemoedsleven te beheerschen. Zoowel in ons geestelijk als in ons zinnelijk leven, moet de wil in staat worden gesteld zijne roeping te vervullen tot het kweeken van eene krachtige persoonlijkheid, bekwaam om over de begeerten, waar noodig, te zegevieren, en beletselen weg te ruimen die in den strijd des zedelijken levens ons met den ondergang bedreigen. Tegenover leven en dood moet de Christen toonen dat hij, in deze wereld levende, nochtans niet van deze wereld is.

2. **Willen en kiezen.** Reeds (zie § 19 onder 1) werd opgemerkt, dat men van *willen* in formeelen en in materiëelen zin kan spreken. Wordt het laatstgenoemde bedoeld, dan heeft men te doen met eene keus, die krachtens wilsbepaling geschiedt. Beweert men, dat die wilsbepaling geen oorzaak heeft, dan neemt men eene causaal-vrijheid aan, die eigenlijk met de zedelijke zelfbepaling zelve in strijd is (Höffding. *Ethik*, aus dem Dänischen übersetzt von Bendixen 1888. S 79). De

strijd tusschen deterministen en indeterministen loopt hierover. Men kan ook in onderscheiden anderen zin hier van vrijheid spreken. Behalve dat vrijheid van handelen kan bedoeld worden, hetzij als een vrij zijn van uitwendigen dwang, hetzij als een vrij zijn van alles wat ons van een „coactus volui" kan doen spreken, kan men ook, alzoo met den strijd tusschen AUGUSTINUS en PELAGIUS in aanraking komende, denken aan vrijheid met het oog op wat de willende mensch op zich zelf vermag, of ook letten op de beheersching van den wil door zedelijke motieven en zeggen dat eigenlijk alleen de waarlijk goede mensch zich in ware vrijheid verheugen kan. Wordt aan kiesvrijheid als vermogen om te kiezen gedacht, men kan deze vrijheid aannemen, terwijl men de keus op bepaald oogenblik als gebonden beschouwt. Hier aan willekeur te denken tegenover eenige gebondenheid leidt ons van de psychologie naar de metaphysica, tenzij men meene, dat het tot het vestigen van een oordeel in dezen voldoende is vast te stellen, dat de mensch in zijn berouw over eenige gepleegde handeling het afdoend bewijs levert dat hij op het oogenblik zelf der daad even goed anders had kunnen handelen.

Waar noodwendigheid heerscht, kan van keus geen sprake zijn. Spreekt men van keuze, dan moet aan vrijheid in een of ander opzicht, volgens eene of andere maat, gedacht kunnen worden. Dat de natuurwetenschap van natuurkeus spreekt, kan slechts worden goedgekeurd op voorwaarde, dat men erkenne zich hier van beeldspraak te bedienen, ontleend aan geestelijk terrein. Niemand late zich door evolutionistische voorstellingen leiden tot de overtuiging, alsof alles wetenschappelijk reeds vaststond, wat door in bepaalden kring zich vestigend spraakgebruik, óvereenkomstig in dien kring heerschende meening, den schijn zou kunnen hebben op degelijken grond te rusten. Men kan niet genoeg op zijne hoede zijn tegen het gevaar, te meenen, dat een misschien niet gerechtvaardigd spraakgebruik eenigen invloed zou mogen oefenen op de beslechting in eenen wetenschappelijken strijd. Met woorden laat zich wel een strijd voeren, maar de overwinning wordt anders bevochten.

De mensch is iets meer dan natuurkracht. Bij zijn denken en gevoelen

blijkt dit in zijn zieleleven, maar allermeest wordt het in zijn willen openbaar. Dit geschiedt in de kunst, waarin wij de neiging doen te voorschijn treden om de werkelijkheid te idealiseeren, en in den Godsdienst, waarin wij gemeenschap oefenen met eene hoogere wereld, maar niet het minst in recht en zedelijkheid, bij wier wetenschappelijke beoefening, gelijk bij die van den Godsdienst, het naturalisme, hoe talentvol ook bepleit, schipbreuk lijdt. Wie onverschillig kan aanzien, dat de Godsdienst kwijnt, wordt toch gedurig, als hij niet van allen ernst ontbloot is, onaangenaam aangedaan bij de ervaring, hoe lichtvaardig de hedendaagsche maatschappij de grondslagen van recht en zedelijk leven ondermijnt. Terwijl de Christen met smart ziet bevestigd, dat al het menschelijke valt, als de mensch afvalt van God, beseffen ook ernstige denkers, dat een dam moet worden opgeworpen in de wetenschap tegen theorieën wier onwaarde in de praktijk blijkt. De methode, door velen gevolgd, waarbij de zedekunde òf zelve in haar zelfstandig karakter wordt benadeeld, òf een en ander dat tot haar gebied behoort verwezen wordt naar algemeene anthropologie of psychologie, moet herzien worden, wil men niet eindigen met aan te nemen, wat het individueele en sociale leven van den mensch op den duur verwoest. In de vraag van God ligt de sleutel tot oplossing van alle levensvragen, en alle noodwendigheid wordt bepaald door de vrijheid der eerste oorzaak. Noodwendig is de werking, als de oorzaak gegeven is. Zegt men dat alles noodwendig is, dan wordt alles gemaakt tot werking, en volstrekte noodwendigheid is in den grond der zaak toevalligheid. Wie eene eerste oorzaak erkent stelt in den aanvang vrijheid, en wie voorts van oorzaken spreekt, als van de eerste oorzaak afhankelijk, moet ook daaraan, als zoodanig, vrijheid toekennen (Dr. Friedrich Harms. *Ethik herausgegeben von* Dr. Heinrich Wiese 1889. S 110 u. s. w.). Op het standpunt van bloot-mechanische wereldbeschouwing kan men zich inbeelden, dat men met geen metaphysica te maken heeft, maar wie aan zoodanige meening vreemd is, acht ook in de psychologie des zedelijken levens den eisch noodzakelijk om aan de keuze van den wil zelfstandige waarde toe te kennen en voorts het vraagstuk in eene

te houden aangaande den samenhang van werking tusschen primaire en secundaire oorzaak. Ook de willende mensch treedt als oorzaak op in de geschiedenis, allereerst van zijn eigen leven.

Ten onrechte wordt met een beroep op de algemeenheid der causaliteitswet aan den wil de mogelijkheid ontzegd, om in vrijheid te kiezen (PAUL RÉE. *Die Illusion der Willensfreiheit.* 1885). Zeker heeft men recht, als men met zoodanige bewering zich verklaart tegen een meermalen aanbevolen volstrekt indeterminisme, volgens hetwelk de wil, geheel spontaan, naar willekeur kiest. De persoonlijkheid, die in den wil zich uit, is onder den invloed van velerlei omstandigheden geworden wat zij is, en het *ik* kan niet anders gedacht worden dan als door zijn verleden bepaald. Eene aan niets gebonden, van alles onafhankelijke, vrijheid van zelfbepaling is ondenkbaar. Maar het is de vraag, of onze wil in al wat hij doet met noodwendigheid handelt, of men recht heeft te stellen dat het zóó zijn moet, dewijl de causaliteits-wet dit eischt. Bij correlaat-begrippen, als oorzaak en werking, moet men zorgen, dat men niet te spoedig van denknoodwendigheid tot de erkenning van feitelijke noodzakelijkheid besluite. In ons denken verbinden wij de begrippen oorzaak en werking onlosmakelijk en wij stellen ons geen oorzaak zonder werking en geen werking zonder oorzaak voor, en dat wel in dezen zin, dat de oorzaak noodzakelijk werkt en de werking op hare beurt noodzakelijk als oorzaak optreedt. Gelijk in de leer van het kennen door den idealist uit het feit, dat subject en object der waarneming elkander onderstellen, wordt afgeleid dat de waar te nemen wereld niet bestaat buiten hem die waarneemt (E. L. FISCHER. *Der Triumph der Christlichen Philosophie gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des XIX Jahrhunderts.* 1900 S 330), zóó meent de determinist, van het gebied der logika op dat des levens overgaande, te mogen beweren, dat men de algemeenheid der wet van oorzaak en gevolg niet kan erkennen, zonder te meenen, dat in de wisselwerking van beiden, èn wat het zijn èn wat het zóó-zijn betreft, volstrekte noodzakelijkheid heerscht. Men heeft wèl te bedenken, dat uit de stelling: „geen werking zonder oorzaak" geenszins kan worden afgeleid, dat alles

met noodzakelijkheid werken moet. Of, zou men dat hieruit willen afleiden dat alles zoowel oorzaak als werking is, en dat dus alles, als oorzaak werkende, gebonden is aan zijne oorzaak, zoodat het nooit vrij en onafhankelijk werken kan, men mag dan wel hierop letten, dat geen ding, hoewel oorzaak zoowel als werking, beiden te gelijk en in hetzelfde opzicht is. Al is iets door iets anders gewerkt, het kan toch zelfstandig werken, om iets nieuws voort te brengen. Dat iedere werking hare oorzaak heeft, wordt geenszins ontkend door wie 's menschen daden uit het willende ik verklaart. Duidelijk is dit voor allen die zich niet gewend hebben aan de voorstelling, dat de causaliteits-wet overal werkt op dezelfde wijze als in de wereld der stof. Ook bij besliste verwerping van het naturalisme betreedt menigeen in de psychologie eenen weg waarop voor de zedekunde geen heil te wachten is.

Dat blijkt vooral uit de gemakkelijkheid, waarmede sommigen uit de wet van het behoud der kracht, als arbeidsvermogen, meenen te mogen besluiten dat de willende mensch door eenige vrije handeling niets nieuws kan voortbrengen. Al de gewrochten van zijnen wil — zóó meent men — zijn reeds in wat vóór de handeling aanwezig was begrepen. Het beginsel der voortdurende omzetting van kracht wordt van het gebied der stof op dat van den geest overgebracht, en de psychophysiek beijvert zich de aequivalentie aan te toonen van de kracht, aan het wilsbesluit te koste gelegd, en het gevolg der zóó tot stand gekomen handeling. Het is zeker vrij wat minder moeilijk en gevaarlijk de psychophysiek te volgen op haar pad, als zij zich bepaalt tot de werking van geest en stof in de wisselwerking tusschen beiden in het leven van den mensch zelven, dan naar haar te luisteren, als zij van de geestelijke werkzaamheid van den wil het aequivalent tracht aan te wijzen in de wereld die ons omringt. Maar — hoe het zij met bedoelde natuurwet en hare toepassing op geestelijk gebied — het komt hier aan op het betoog, dat inderdaad de som der kracht voor geen vermeerdering vatbaar is. Wordt dit als vaststaande aangenomen, dan is daarmede alle geestelijke werkzaamheid van zelf ontkend. Het behoeft niet te worden opgemerkt, dat men niet meenen kan den willenden mensch

als zelfstandige oorzaak eenige vrije werking te kunnen toekennen, als vaststaat dat niets nieuws kan ontstaan. Het is meer gebeurd, dat men, wat men bewijzen moest, als reeds bewezen aanmerkte. Niet zelden wordt ook aan den mensch de vrije keuze bij het willen ontzegd met beroep op den vasten gang der wereld-orde, die toch niet in gevaar kan worden gebracht door eene beslissing van den mensch. Men heeft zeker van die orde geen hoog denkbeeld, als men niet aanneemt, dat daarbij op storingen gerekend wordt wier schadelijke invloed kan worden gekeerd, terwijl men ook licht voorbijziet, dat het willen, hetwelk in handelen zich openbaart, zijne daden onmiddellijk geplaatst ziet onder de macht der heerschende wetten. Wie aan 's menschen wil zulk eene beteekenis toekent dat daardoor het geheel der wereld zou worden beheerscht, mag wel gewezen worden op het feit, dat de natuur zich slechts laat beheerschen door wie begint haar gehoorzaam te zijn.

Men heeft zeker meer recht, als men wijst op de gegevens der statistiek, die in hare lijsten eene regelmatigheid aantoont, ook in de rij der zedelijke feiten, waarbij aan eenige vrijheid van keuze niet schijnt gedacht te kunnen worden. Intusschen ontbreekt het ook hier niet aan redenen, om voorzichtig te zijn in het maken van gevolgtrekkingen uit waargenomen feiten. De „moraal-statistiek" leert ons wel de daden kennen, maar niet de zedelijke wilsuitingen, die niet in daden openbaar worden, hetzij omdat zij door wilsuitingen in omgekeerden zin worden gevolgd, hetzij omdat uitwendige omstandigheden beletten dat de wil wordt uitgevoerd. Ook van de daden zelve welke de wilsuiting in het leven roept, wordt altoos slechts een gedeelte voldoende openbaar, om op de lijsten der statistiek eene plaats te kunnen vinden. Daden van liefde en mededeelzaamheid trekken in het algemeen minder de aandacht dan wandaden, die niet verborgen bleven. Ook moet wel bedacht worden, dat uitwendige omstandigheden invloed kunnen oefenen op innerlijke neigingen, zoodat volstrekt niet behoeft te worden beweerd, dat eigene vrije werkzaamheid in een gegeven geval geheel en al zou wijken voor eene noodwendigheid, in bedoelde omstandigheden gegrond. De natuur kan ongetwijfeld den mensch in zoodanigen toestand

brengen, dat bepaalde voorstellingen en aandoeningen grootere of kleinere kans hebben zich als beslissende motieven te doen gelden bij ons willen. Zóó kan het geen bevreemding wekken (C. SCHAARSCHMIDT. *Philosophische Monatshefte*, Bd. XXII. S 213), als oekonomische feiten of verhoudingen juist daarom onze handelingen beheerschen, dewijl onze wil besluit, daarmede rekening te houden. Slechts al te gemakkelijk kan men bij de beoefening van de statistiek in gevaar komen uit de waarneming, dat in de handelingen zekere vaste regelmaat heerscht, af te leiden dat ons willen zelf aan vasten regel gebonden is, en dit is het meest bedenkelijk op zedelijk gebied, dewijl hier niet de daad op zich zelve, maar wat den mensch tot handelen kan drijven, als hoofdzaak te beschouwen is. Voor den psycholoog is geen andere opvatting van wilsvrijheid aannemelijk, dan deze, dat de mensch niet al wat hij wil kan doen, maar in en krachtens zijne zelfbepaling het vermogen bezit om op grond van gewonnen inzicht eene bepaalde keus te doen die hem tot handelingen leidt. Deze zelfbepaling plaatst hem niet buiten het wereldverband, waaraan hij gebonden is als natuurwezen, maar wèl buiten de sfeer waarin enkel de natuurdrift heerscht, waaraan hij als geestelijk wezen niet uitsluitend noch onvoorwaardelijk onderworpen is.

Meent men te moeten opmerken, dat, dewijl de wil zich bij de zelfbepaling door motieven laat leiden, de beslissing zal afhangen van de kracht der motieven, zoodat het krachtigste motief over de zwakkere zal zegevieren, men heeft wèl te bedenken, dat hier alles aankomt op de vraag, of de mensch zich eenvoudig door natuurdrang laat regeeren, dan wel redelijk overleg met zich zelf pleegt, als waarvan bij zedelijke zelfbepaling sprake moet zijn. Houdt men het er voor, dat de sterkte van het motief op zich zelve hier volstrekt beslissend werkt, men heeft dan het oog gesloten voor het onbetwistbare feit, dat de mensch wel eens tegen de krachtigste natuurdrift in besluit aan den eisch van roeping en plicht te voldoen. Wie de opmerking maakt, dat in zoodanig geval de plicht blijkt als sterkste motief op te treden, zoodat dan toch de kracht van het motief de zaak der keus beslist, moet er op gewezen worden, dat men het begrip *plicht*, objectief bedoeld, wel moet

onderscheiden van het *plichtgevoel*, dat hier in aanmerking komt. De mensch, die tegenover zinnelijke drift, aan de stem van den plicht — zooals men zegt — gehoorzaamt, staat daarbij tot den plicht in bepaalde, persoonlijke, zedelijke verhouding. Hij heeft den plicht erkend, als van verbindende kracht voor hem zelven, in eene geestelijke werkzaamheid, die hem van het dier onderscheidt. Wie zich dit plichtbesef voorstelt op de wijze, waarop men denkt aan buiten ons staande motieven die onzen wil beheerschen, neemt een standpunt in waarop eigenlijk zedelijk leven als vervallen moet worden beschouwd.

De mensch, wiens wil op motieven steunt, weet bij eigen ervaring dat hij wel motieven van zeer onderscheiden kracht op zich voelt werken, en dat de mate van hunne kracht geenszins onverschillig is voor zijn zedelijk leven, doch dat hij zelf intusschen beslist welk motief hem leiden zal. Laat hij zich leiden door motieven, aan den plicht ontleend, dan doet hij wat hij behoort te doen. In tegenovergesteld geval is hij zich bewust van ontrouw aan zijne roeping. Hij denkt daarbij niet aan wetten waaraan hij moet gehoorzamen, maar aan normen waarnaar hij zich behoort te gedragen. In de psychologie des zedelijken levens moet op het plichtbesef, het gevoel van verantwoordelijkheid en het berouw worden gewezen als stellige aanwijzingen, dat het zedelijk wezen zich daardoor van het natuurwezen kennelijk onderscheidt, dat het wel door motieven geleid, maar geenszins door noodwendigheid gedreven wordt. In ons geweten zijn wij overtuigd van het recht der zedelijke eischen. Men kan ongetwijfeld door afgetrokken redeneering op het gebied der bespiegelende wijsbegeerte, met name op dat der Godsleer, dit recht doen wankelen, maar zoolang dogmatisch vooroordeel niet het zedelijke leven beheerscht, zal men de zedelijke vrijheid van den mensch erkennen, ook terwijl wil en willekeur streng worden onderscheiden. Niet zonder grond werd door Hermann Schwarz in zijne reeds genoemde *Psychologie des Willens* (S 21 u. s. w.) opgemerkt, dat er overeenkomst is in de wijze waarop thans over het willen gedacht wordt met die waarop men zich vóór Kant de „Erkenntnisslehre" voorstelde. Rationalisten en empiristen stonden tegenover elkander.

Volgens de eersten was de rede als bijzonder vermogen van den geest voorzien van eenen inhoud van aangeboren voorstellingen, volgens de laatsten werden alle voorstellingen aan de ervaring ontleend, hetzij onmiddellijk hetzij door associatie van denkbeelden. Intusschen werd — zonderling genoeg — door beiden dezelfde dwaling gevoed, namelijk de meening, dat aan de ziel, ten minste binnen zekere grenzen, geene spontaneïteit van beweging eigen was. Wat het denken te verwerken had, was òf eens voor goed verkregen òf werd telkens door de waarneming als gedachtestof geleverd. In dergelijken zin kan men tegenwoordig spreken van eene nativistische en eene empiristische strooming in de leer van het willen. Volgens de nativistische wils-psychologie worden wij geboren met zekere drift of zucht betreffende òf individu, òf soort, in verschillende richting werkzaam, volgens welke de wil zich uit op onderscheiden wijze en onmiddellijk. Volgens de meening der empiristen zijn de wilsuitingen niet anders dan naar buiten werkende functiën van denken of gevoelen. Op beiderlei wijze wordt, met miskenning van onbetwistbare ervaringsfeiten, afbreuk gedaan aan de erkenning van de zelfstandige activiteit van den wil. De zedekundige heeft wèl toe te zien, dat hij niet geleid worde op eenen weg van psychologie, waarop het zedelijke leven in zijnen ernst niet te handhaven is. De moraal laat zich niet anders bezeilen dan met het kompas van den geestelijk verworven, zelfstandigen, hoewel geenszins onafhankelijken, zedelijken wil.

De psychische persoon is zelve eene causaliteit in haar willen, dat vrij kan zijn van allen uiterlijken dwang, ook van motieven. Waren er geene wetten die onze keus regelen, dan zouden wij, als Buridan's ezel, enkel geregeerd kunnen worden door de macht der motieven. Dien natuurdwang te boven te komen is de eer des zedelijken levens. Droevig stemt het ons te zien, dat menigeen deze eer schijnt prijs te geven voor de begeerte, om op goeden voet te staan met eene wetenschap die waant met den sleutel der bloot-mechanische wereldbeschouwing de geheimen des levens te kunnen ontsluieren. De mensch kiest niet, als hij in zijne handelingen volkomen bepaald wordt door omstandigheden,

buiten of in hem, maar hij kan niet kiezen tenzij hij door zedelijke normen geleid worde, gelijk hij niet denken kan zonder dat logische normen macht over hem oefenen. Het is mogelijk — gelijk trouwens slechts al te dikwerf blijkt — dat de mensch zich bedriegt in de draagkracht van zijnen zedelijken wil tegenover den natuurdwang van motieven, maar de ontkenning van dien wil is in den grond der zaak de ontkenning van de persoonlijkheid. Indeterministen en deterministen staan gelijkelijk schuldig tegenover de juiste waardeering van den zedelijken persoon. Ons willen wordt bestuurd door eene macht, wier bestaan wij niet als natuurwezens, maar als geestelijke wezens gewaar worden. In ons innerlijk bewustzijn dragen wij de overtuiging met ons mede, dat wij nog iets anders zijn dan natuurkracht of resultante van natuurkrachten. Daarom mislukt ook elke poging, om de zedelijke levensverschijnselen te verklaren volgens de methode, door de natuurwetenschap op haar gebied met recht gevolgd.

Er kan tusschen de wetenschap der natuur en des geestes geen vrede gesloten worden, dan op den grondslag der overtuiging, dat de persoon zelf in de rij der oorzaken als oorzaak optreedt met zelfstandige energie. De zedekunde heeft evenmin als de godsdienstwetenschap vrede met de meening, dat de leer van het behoud van het arbeidsvermogen ook dáár hare toepassing vindt waar psychische kracht optreedt. Ook alzoo blijkt de waarde van het scheppingsgeloof op het gansche gebied der geestelijke wetenschap. De persoon des menschen wordt niet begrepen dan in verband met God, de eerste oorzaak aller dingen. De psychologie des zedelijken levens wijst ons, als die van den Godsdienst, naar de metaphysica heen.

NIEUWE BIJDRAGEN

OP HET GEBIED VAN

GODGELEERDHEID EN WIJSBEGEERTE.

DERTIENDE DEEL.

NIEUWE BIJDRAGEN

OP HET GEBIED VAN

GODGELEERDHEID EN WIJSBEGEERTE

DOOR

D[R]. G. H. LAMERS
HOOGLEERAAR TE UTRECHT.

DERTIENDE DEEL. — [redacted]

TE GRONINGEN BIJ J. B. WOLTERS, 1902.

G. H. LAMERS.

ZEDEKUNDE.

LEIDDRAAD TEN GEBRUIKE BIJ HET HOOGER ONDERWIJS.

VIERDE STUK.

EERSTE DEEL. — DERDE AFDEELING.

DE METAPHYSICA VAN HET ZEDELIJKE LEVEN.

TE GRONINGEN BIJ J. B. WOLTERS, 1902.

STOOMDRUKKERIJ VAN J. B. WOLTERS.

L. S.

Het dertiende deel der Nieuwe Bijdragen wordt geopend met dit vierde stuk mijner Zedekunde. In deze derde afdeeling van het eerste Deel wordt de metaphysica van het zedelijke leven behandeld. In het tweede — materiëele — deel wordt, zoo God mijn leven spaart, de inhoud der zedeleer ontvouwd.

UTRECHT 16 October 1901.

G. H. L.

DERDE AFDEELING.

De metaphysica van het zedelijke leven.

HOOFDSTUK I.

DE PLICHT.

§ 21.

De plicht in het zedelijke leven.

De overweging van het feit, dat de zedelijke zelfbepaling door plichtbesef wordt geleid, brengt de zedekunde buiten de grenzen van het terrein der psychologie. Ook waar de noodzakelijkheid hiervan niet erkend wordt, blijkt toch gedurig, hoe groote waarde aan de bepaling van het plichtbegrip moet worden gehecht. Bij de behandeling van het hierin begrepen vraagstuk wordt licht voorbijgezien, dat misvatting betreffende het begrip van het recht kan leiden tot zulk een opvatting van den plicht, dat deze van zijn zuiver-zedelijk karakter beroofd wordt. Het gevaar, dat te dezen aanzien gedwaald wordt, is te grooter, waar de denkbeelden veld winnen, volgens welke van zedelijk leven eigenlijk eerst gesproken kan worden, wanneer op eene of andere wijze maatschappelijk verkeer is ontstaan. Wordt langs dien weg de verklaring van het zedelijke leven gezocht, men zij dan op zijn hoede tegen de voorstelling, alsof wetenschap en geloof hier tegenover

elkander zouden staan als tegenstelling van wat algemeengeldig is en van wat slechts hypothetische, subjectieve waarde heeft. Ook al wordt het niet door allen toegestemd, waarheid is. dat het geloof het geheel onzer wereld- en levensbeschouwing beheerscht. In beginsel kan de wetenschap daartegen geen bezwaar inbrengen, voor zoover zij nauwkeurig de wacht houdt op de grens die haren historischen van haren wijsgeerigen arbeid scheidt. Gemis van de noodige nauwgezetheid hieromtrent is de bron van veel verwarring op theologisch gebied.

Men kan wel zeggen, dat reeds bij de eenvoudige beschrijving van de verschijnselen in het menschen-leven niet weinig afhangt van de verhouding, waarin men staat tot het geloof aan God. Of men eene mechanische, dan wel eene teleologische wereldbeschouwing aanneemt, kan onmogelijk buiten rekening blijven bij eenig historisch onderzoek van feiten. Bepaaldelijk van het theïstisch geloof in God moet gezegd worden, dat het de voorstellingen beheerscht betreffende den mensch in zijn psychisch leven. Daarom is de zedekunde, voor welke ten minste de psychologie van den wil onmisbaar is, reeds als wetenschap van psychische verschijnselen rechtstreeks betrokken in den dogmatischen arbeid, en de vraag, of niet misschien de dogmatiek van lieverlede aan de ethiek de eereplaats in de wijsgeerige theologie zou moeten afstaan, rustte reeds hierin op dwaling, dat niet begrepen werd, dat het bij de leervorming beiden op godsdienstig en zedelijk gebied op gelijke grondbeginselen aankomt, aan wier stelselmatige bearbeiding meer beteekenis moet worden toegekend dan op door sommigen ingenomen standpunt mo-

gelijk schijnt. Naar gelang van onderscheiden tijden en omstandigheden kan aan dogmatischen arbeid òf op godsdienstig òf op zedelijk gebied om bijzondere redenen soms de voorrang moeten gegeven worden, maar dat zoowel de zedekunde als de godsdienstwetenschap daaraan behoefte heeft, is even zeker als het duidelijk is, dat bij de tegenwoordige worsteling tusschen gezag en vrijheid op dogmatisch gebied misschien de studie des zedelijken levens ons de beste gelegenheid biedt om praktische wijsheid te leeren. De nativistische is evenmin als de empiristische zedekunde in staat eenen vasten grondslag voor het zedelijke leven te leggen, als zij weigert aan metaphysische overwegingen het oor te leenen.

Velen meenen, dat aan de eischen der zedekunde voldaan kan worden, als men slechts behoorlijk rekening houdt met het feit van den Godsdienst op zich zelf. Als religieuse metaphysica wordt dan beschouwd en gehuldigd, wat niet anders is dan feitelijke erkenning van recht en waarde des godsdienstigen levens. Met allen eerbied voor het lofwaardig streven, om de stem van den Godsdienst te doen hooren te midden van een geslacht, slechts al te zeer van godsdienstig leven vervreemd, moet wèl bedacht worden, dat de Godsdienst op deze wijze niet zonder gevaar in zedekundige vraagstukken kan worden gemengd, dewijl het in de zedekunde zóó gewichtige plichtbegrip juist van godsdienstige zijde nadeel kan lijden. Gelijk van recht wordt gesproken, ook waar eigenlijk macht tot onrecht leidde, zóó heeft ook menige Godsdienst tot plicht gemaakt wat geenszins in zedelijker zin goed kan heeten. De zedelijke plicht is menigmaal geschonden door den Godsdienst, die op verplichtingen wees

van godsdienstigen en kerkelijken aard. Terwijl in verschillenden zin van plicht wordt gesproken, heeft de zedekundige enkel te rekenen met den zedelijken plicht, die geen anderen inhoud heeft dan wat werkelijk betamelijk en behoorlijk is. Één van beiden, òf men moet aan het begrip van het behoorlijke het objectief karakter ontnemen en daarmede tevens den onvoorwaardelijken plicht opheffen, òf men moet ook in de zedekunde zich plaatsen op den bodem, waarop de Godsdienst rust naar de zienswijze van hen, die noch in de theologie noch elders zich met een wijsbegeerte tevreden stellen die verschijnselen en feiten in het menschelijk leven tracht te verklaren buiten verband met het geloof in God.

1. **De grondslag van het zedelijke leven.** De zelfbepaling van den mensch is voor zoover zij een zedelijk karakter draagt, aan het plichtbesef gebonden (zie § 11 onder 1). Mitsdien moet de eisch gesteld worden, dat de zedekunde niet blijve staan bij de stelling dat als voorwaarde van het zedelijke leven de mogelijkheid der zelfbepaling worde erkend, maar dat zij ook haar onderzoek wijde aan de vraag, of niet in deze gebondenheid aan het plichtbesef reden is om den grond des zedelijken levens te zoeken buiten de wereld der eindige dingen. Ongetwijfeld moet ook hier gelet worden (zie § 13 onder 1) op mogelijk misverstand, bij niet behoorlijk onderscheiden van het objectieve en het subjectieve, en het is er ver van af, dat overal waar van plicht en plichtbesef sprake is aan metaphysische overwegingen — in welken zin ook genomen — te denken zou zijn. Maar het kan kwalijk worden ontkend, dat in de leer van den *zedelijken* plicht rechtstreeks de metaphysica der zedelijkheid is betrokken (zie § 16 onder 2). Juist omdat dit wordt begrepen, hecht men waarde aan de opvatting van het plichtbegrip, en terwijl men van positivistische zijde gansch niet onverschillig blijkt te zijn tegenover de onderscheiding tusschen legalen en zedelijken

plicht, handelt men ook op tegenovergesteld standpunt zeker verstandig als men op de oude onderscheiding tusschen φύσις en νόμος (zie § 2 onder 2) in de leer van den plicht blijft letten.

Het spreekt .van zelf, dat zij die meenen dat 's menschen zedelijk leven feitelijk geboren wordt uit gemeenschapsbetrekkingen van huiselijk en maatschappelijk leven, andere voorstellingen hebben betreffende den grond waarop het rust, dan zij, die oordeelen aan den mensch als individu, niet slechts potentiëel, maar ook actueel zedelijk leven te moeten toekennen. Hiermede hangt samen, dat op eerstgenoemd standpunt de plicht hoofdzakelijk in wettelijken zin wordt bedoeld, zoodat dan ook recht en zedelijkheid hier ten allernauwste worden verbonden. Op zich zelf beschouwd schuilt daarin geen gevaar, dewijl inderdaad ook de rechtsbetrekkingen op zedelijken grondslag rusten. Maar gelijk begripsverwarring tot misverstand kan leiden, als men praktijken die in hoogere zoowel als in lagere Godsdiensten met godsdienstige begrippen samenhangen, onder het gezichtspunt brengt van theologische voorstellingen, die reeds als zoodanig aan hoogere Godsdiensten uitsluitend behooren (Dr. W. Paszkowski. *Die Bedeutung der theologischen Vorstellungen für die Ethik.* 1891) zoo komt men ook tot misvatting als men aan plicht en verplichting op zedelijk gebied denkende, zich begeeft op den weg van historische onderzoekingen betreffende de wijze waarop de menschheid kwam tot min of meer scherpe rechtsbepalingen. Men ziet licht voorbij, dat onderscheiden omstandigheden, die buiten het zedelijke liggen, kunnen hebben medegewerkt, om eenen rechtstoestand in het leven te roepen, zonder dat daaruit de gevolgtrekking mag worden gemaakt, dat niet oorspronkelijk in zedelijk besef de grond te zoeken is van bestaande juridische verhoudingen. Gaat het streven der hedendaagsche kultuur-geschiedenis slechts al te dikwerf, bewust of onbewust, daarheen uit, dat de waarde van metaphysische overwegingen op den achtergrond trede, men heeft in theologische kringen wèl te bedenken, dat niet enkel aan de zijde van het geloof met hypothesen gerekend wordt, maar dat ook in de algemeene wijsbegeerte veel meer dan gewoonlijk erkend wordt op grond van onderstellingen geredeneerd wordt.

Wij bedoelen hiermede niet, dat — wat ook in de natuurwetenschap geldt — bij elk wetenschappelijk onderzoek een of ander betreffende voorwaarden van waarneming en ervaring a priori wordt aangenomen dat, altoos binnen bepaalden kring, voor algemeen-geldig wordt gehouden, maar wij hebben het oog op de geestelijke wetenschappen, waarin, voor zoover hun wijsgeerig deel aangaat, de eisch van het in wetenschappelijken zin algemeen-geldige niet kan worden gesteld, tenzij men in beginsel de wijsgeerige studiën wil leiden op den weg van het positivisme. Onder den invloed van bekwame woordvoerders onzer theologische linkerzijde spraken ook sommigen ter rechterzijde soms beweringen uit, die niet anders dan zonderling klinken in het oor van allen, die nog altijd met den hoogleeraar DOEDES (*Inleiding tot de leer van God.* 2e druk. Voorrede) de Godsleer als het „alles beheerschend centraalpunt" beschouwen „van het groote strijdperk, waarin voor de hoogste belangen der menschenwereld gestreden wordt." (Zie mijn: *Geschiedenis der leer aangaande God.* 1897, blz. 5). Onze wereld- en levensbeschouwing wordt door ons geloof aan en in God bepaald en de wijze waarop wij van die erkenning van God meenen rekenschap te moeten geven geeft de maat aan voor de waardeering van de wijsgeerige stelsels, die de behandeling van het wereldraadsel zich tot taak stellen. Wie op eene of andere wijze God in het heelal betrekt — naar physisch of naar logisch schema — zonder Hem van het heelal te onderscheiden, of ook, wie Hem van het heelal zóó onderscheidt dat geen betrekking van geestelijke beteekenis tusschen beiden is aan te nemen, kan onmogelijk omtrent wereld en mensch de overtuigingen vormen die in Christelijke kringen heerschen. Miskenning van den eisch van wijsgeerigen ernst in dezen kan ons, bij gehechtheid overigens aan het Christendom, tot een gezagsstandpunt leiden, waarop het: „credo quia absurdum" zijn recht krijgt. Een merkwaardig verschijnsel trekt tegenwoordig de aandacht op theologisch gebied. Terwijl menigeen, naar het scheen, gewonnen voor een empirisme waarmede geen theoloog op den duur vrede kan hebben, ons reeds duidelijk te verstaan gaf, dat hij nieuwe wegen opzoekt, waarop hij op den bijval van positivisten zeker

niet rekenen kan, wordt wel eens door besliste aanhangers van positief-Christelijke overtuigingen omtrent eisch en karakter der wetenschap zóó gesproken, dat men vreezen moet allen vasten grond voor de wetenschappelijke apologie van het Christendom te zien wankelen. Waar nominalistische denkbeelden den ernst van wijsgeerig denken benadeelen, laat zich veel verklaren, dat overigens onverklaarbaar moet heeten, maar dit neemt niet weg, dat wel nadrukkelijk gewaarschuwd mag worden tegen elk streven om het karakter der wijsgeerige wetenschap te vervalschen, alsof hare eischen met die der historische wetenschap ident zouden zijn.

De wijsgeerige Theologie heeft vooral in de zedekunde haar pad zuiver te houden, dewijl het zedelijke leven met name als persoonlijk leven te beschouwen is en juist, waar van persoonlijkheid sprake is, een gebied wordt betreden waarop met de uiterste omzichtigheid de eischen en grenzen der kennis moeten worden bepaald. Ik zou niet durven beweren, dat te dezen aanzien altijd de noodige zorg is in acht genomen door hen, die bijzonder nadruk plegen te leggen op wat zij het „ethisch karakter" der waarheid noemen, en het is misschien daaruit te verklaren, dat het soms den schijn heeft alsof ethische overtuigingen eene schuilplaats gaan zoeken in stelsels, waarin van ouds de mensch in zijn denken, zeker meer, dan in zijn willen geëerd werd. Als de waarheid een herberg vindt, is er altijd reden tot blijdschap. Intusschen is wel te wenschen, dat er wat meer eenheid gezien worde, ook in het denken van theologische en kerkelijke kringen, dan waaraan de jongste tijd ons gewende.

In de phaenomenologie van het zedelijke leven heeft men zich te plaatsen op de breede basis van anthropologie en historie. Bij de verklaring der feiten hangt intusschen alles af van de voorstelling omtrent de verhouding van het oneindige en het eindige, den geest en de stof. Wie aan God gelooft en mitsdien eene vrije oorzaak stelt aan den aanvang der dingen, kan den vrijen loop laten aan al wat waarneming en ervaring hem leert aangaande den samenhang van en in de wereld van stof en geest, maar terwijl hij in den arbeid der wetenschap gevaar

loopt onder den invloed te komen eener opvatting van de wet der causaliteit, waarbij alles komt te liggen onder den ban eener mechanische wereldbeschouwing, is hij door zijn geloof er tegen gevrijwaard het zwijgen op te leggen aan de stem van het innerlijk bewustzijn, dat niet ophoudt te getuigen tegen al wat godsdienstig en zedelijk leven tot vrucht eener illusie zou maken. Ongetwijfeld oefent dit geloof, vooral als het zich in theïstischen vorm vertoont, ook reeds min of meer invloed uit bij de beschrijving van anthropologische verschijnselen. De mensch, zoowel op zich zelf beschouwd als in gemeenschap, treedt in ander licht, waar de scheppingstheorie wordt aanvaard, dan waar God en heelal op eene of andere wijze worden verbonden in monistischen zin. De verschijnselen des zedelijken levens, zoowel op zich zelf, als in verband met de overige levensuitingen van den mensch, maken op ons eenen onderscheiden indruk, ook naar gelang wij al of niet daarbij denken aan God. Men heeft slechts te lezen, wat over strijd en zegepraal der deugd in den loop der eeuwen geschreven werd, om te zien dat het geloof in God hier scheidingslijnen trekt. Inzonderheid in de psychologie des zedelijken levens blijkt de beteekenis der theologische voorstellingen. Wat wij omtrent goed en slecht als waar en betrouwbaar erkennen, staat in rechtstreeksch verband met wat wij gelooven aangaande God. Handelen wij over het gemoedsleven met zijne gewaarwordingen, het is niet alleen in de gewetensleer dat wij gewaar worden hoeveel er afhangt van het besef, dat wij staan op den bodem waarop God zich doet gelden. Maar inzonderheid is het ons willen, waarover de zedekundige niet spreken kan zonder in aanraking te komen met de leer aangaande God.

Zonderling was het zeker, dat men de vraag heeft gesteld, of niet van lieverlede de ethiek de plaats der dogmatiek in de theologische wetenschap zou innemen. Nergens bleek misschien duidelijker, dat het theologisch spraakgebruik ernstige herziening noodig heeft, dan waar zoodanige vraag van verschillende zijden gesteld werd. Er is behoefte aan hervorming, op zedelijk zoowel als godsdienstig gebied. Men dwaalt, als men meent stelselmatige uiteenzetting van denkbeelden te kunnen

missen op het gebied der wetenschap. Heeft men tegenzin gekweekt tegen zulk een intellectueele werkzaamheid, men heeft zich voor te bereiden op het voortwoekeren van mysticistische droomerijen of op eenen springvloed van fantastische plannen, waarmede een onberaden wil kan dweepen. Er bestaat behoefte aan ontwikkeling van het denken, en geen theologie kan voorspoedig zijn die deze behoefte onbevredigd laat.

Er zijn tijden, die nadrukkelijk roepen om wijsgeerigen arbeid op het terrein van geloofsleven. De wijsgeerige godsdienstwetenschap dringt door tot wat in de Christelijke theologie, ook zonder nadere bijvoeging, dogmatiek pleegt genoemd te worden. Er zijn ook tijden, waarin het zedelijk leven bijzonder ernstig naar wetenschappelijke bearbeiding vraagt. Ik zoude niet gaarne een woord spreken, dat de strekking zou hebben, om de waarde van dogmatiek en ethiek tegenover elkander af te wegen. Liever werk ik er toe mede, om het wijsgeerig onderzoek zoowel omtrent godsdienstig als zedelijk leven in juiste banen te leiden. Daartoe acht ik noodig, dat onze jongere dogmatici er op gewezen worden, dat de dogmatiek in onzen tijd, bij alle waardeering van denkarbeid, op de praktische behoeften van het godsdienstige leven het oog moet gericht houden. Ik bedoel hier niet de behoeften, die menigeen zich schept in de voorstelling, dat het in het leven der vroomheid aankomt op veel en velerlei beweging, maar veeleer de volstrekte noodzakelijkheid, te midden van zooveel droevige onzekerheid waarin velen verkeeren, eenen vasten grond te zoeken voor individueel geloof, bij juiste verbinding van betrouwbaar gezag met noodwendige persoonlijke vrijheid. Het Christelijk geloof, door kritiek soms op ruwe wijze geschokt, moet inkeeren tot zich zelf, om een zoodanige verzekerdheid te zoeken, waarbij eenige aan uiterlijk gezag te ontleenen objectieve zekerheid evenmin noodig als begeerlijk geacht wordt. Juist met het oog hierop kan aan den godsdienstigen mensch niet ernstig genoeg de studie van het zedelijke leven worden aanbevolen. Onder den invloed van valsche begrippen betreffende de betrekking tusschen God en den mensch, door de Kerk in ouden en nieuweren tijd niet weinig gevoed, en ook in het tegenwoordige kerkelijke leven in het Protestantisme nog altijd bij velen geliefd, in strijd

met het echte Theïsme, verkeert de dogmatiek in voortdurend gevaar zekerheid te zoeken, waar zij niet te vinden is. Ook op zedelijk gebied is dat gevaar niet denkbeeldig, maar de geschiedenis wijst hier veel duidelijker op de klippen, waarop men stranden kan, en hoe meer men overtuigd is, dat de kerkelijke zedelijkheid hier menigmaal schipbreuk moest lijden, te meer zal men, bij het vasthouden aan het innig verband tusschen Godsdienst en zedelijkheid, de onderscheiding van kerk en Godsdienst hier in acht nemen, om den grondslag van het zedelijke leven niet te zoeken in eenig kerkelijk dogma op zich zelf, maar in de religieus-metaphysische stof waaraan het dogma zijnen oorsprong ontleent. De overtuiging, dat het zedelijke leven rust op den grondslag, waarop ook het godsdienstige leven gebouwd is, wordt krachtig bevestigd, als men nagaat, hoe over de bron der zedelijke verplichting tegenwoordig in breeden kring wordt gedacht (J. S. MACKENZIE. *The source of moral obligation* in: International Journal of Ethics X, n⁰. 4, p. 464—478). Men kan zonder moeite eischen van het zedelijke leven bepleiten, ook zonder aan godsdienstige motieven te denken, dewijl de mensch ook als zedelijk wezen wijst op wetten en normen die zich zelven aanbevelen ook in de praktijk des levens. Maar men behoeft slechts te letten op de wijze waarop somtijds ook de meest onzedelijke verhoudingen in bekoorlijk daglicht worden gesteld, om voor de zedelijkheid eenen anderen grondslag te zoeken dan eene empiristische zedekunde haar geven kan, en de waarborgen der echte zedelijkheid in 's menschen wezen eerst dan veilig te achten, als de mensch den band in eere houdt, die hem verbindt met een hoogere wereld dan die dezer aardsche samenleving. De bodem, waaruit de Godsdienst voortspruit, bevat ook den grondslag van het zedelijke leven.

2. **Het karakter van den plicht.** Wie zich bezig houdt met de behandeling van de vraag, of ook aan de metaphysica des zedelijken levens waarde te hechten is, komt ook met zulke beoefenaren der Godsdienstwetenschap in aanraking, die van een „religieuse" metaphysica spreken in den zin, dat de Godsdienst zelf de plaats der metaphysica inneemt. Men kan daarmede vrede hebben, als hier van Godsdienst ge-

sproken wordt ter aanduiding van geloof en deze benaming gebruikt wordt voor een weten op bovenzinnelijk gebied, uit het oogpunt van zekerheid gelijkwaardig met het weten op zinnelijk terrein. Maar anders is het, als aan de subjectieve religieuse overtuiging op zich zelve metaphysische waarde wordt toegekend, met voorbijzien van het feit, dat deze overtuiging tegenover wetenschappelijken twijfel niet veilig is, tenzij achter het schild van wat — hoe men ook dien naam schuwe — niet anders dan metaphysica is (A. Dorner. *Das menschliche Handeln.* Philosophische Ethik 1895. S. 265). Te meer is hier behoedzaamheid noodig, dewijl ook de Godsdienst van den plicht spreekt ter aanwijzing van handelingen waartoe godsdienstige praktijk noopt. Onder de redenen, die worden aangevoerd als grond voor de meening, dat op strenge scheiding tusschen Godsdienst en zedelijkheid moet worden aangedrongen, behoort wel inzonderheid genoemd te worden dat, blijkens de geschiedenis der Godsdiensten, dikwerf als godsdienstige plicht is aanbevolen wat elders in ruimen kring ver van goed wordt geacht.

Het is niet te ontkennen, dat in naam van den Godsdienst menigmaal geschiedde wat den zedelijken zin beleedigt, en ook in het Christendom wordt, naar het heet, ter eere Gods gedaan, wat de menschheid tot schande strekt. Wie den Godsdienst wil eeren, vergenoege zich niet met de opmerking, dat toch ook alzoo blijkt van hoe groote kracht de Godsdienst in het leven is, maar doe wat hij kan, om de vroomheid vrij te maken van allen druk, die daarop gelegd wordt door een overgeleverd geloof, dat in valsche voorstellingen aangaande God en zijnen wil voedsel kan vinden voor boozen hartstocht. In de zedekunde verheft zich hier de strenge eisch, dat het begrip van den plicht in zedelijken zin behoorlijk worde vastgesteld. Het is hetzelfde vraagstuk, dat ook bij het bespreken van het recht zich opdoet (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst* II § 11 onder 3). Menigmaal wordt als recht erkend, wat in zedelijken zin moeielijk als recht kan gelden. Er zijn omstandigheden die wetten in het leven roepen, welke aan den zedelijken eisch niet voldoen en toestanden, waarin verhoudingen worden gewettigd, waartegen het zedelijk bewustzijn opkomt. In zulke gevallen kan de nood-

zakelijkheid ontstaan, om den wettelijken plicht voor den zedelijken plicht te doen wijken. Slechts zij men voorzichtig in de toepassing van het beginsel der noodzakelijkheid te dezen aanzien. De mogelijkheid bestaat, dat men zich misleidt in de bepaling van den zedelijken plicht, even goed, als er dwaling kan zijn bij den wetgever; en vooral, waar nieuwe staatkundige verhoudingen ontstaan die den volkstoestand beheerschen, vergeten wij licht, dat Gods wegen niet zijn gelijk onze wegen. Er zijn zedelijke eischen ook voor het martelaarschap, en als recht en goed is later wel eens erkend wat aanvankelijk onrecht en kwaad scheen.

Hoe het hiermede zij, ook in het begrip *plicht* is onderscheiding noodig, en er zijn plichten van verschillenden aard, gelijk het *recht* niet eenerlei is en in onderscheiden zin van rechten van den mensch gesproken wordt. Maar zoo als het recht, in zedelijken zin genomen, het kenmerk van vastheid en standvastigheid draagt, zoo heeft ook de plicht, zedelijk bedoeld, geen onzekerheid in zich. Wie van zedelijken plicht spreekt, kan aan niets anders denken, dan aan wat in volstrekten zin behoort te geschieden. De etymologie moge al steun schijnen te bieden aan de meening, dat de gewoonte den plicht bepaalt, en de geschiedenis der menschheid moge al rijk zijn in voorbeelden, dat ook het onbehoorlijke velen in maatschappelijk of godsdienstig leven ten plicht is gesteld, voor den zedekundige heeft de plicht eerst dan wezenlijke waarde, als hij het begrip van het behoorlijke vertegenwoordigt. Recht en plicht moeten met elkander ten nauwste in onze voorstelling verbonden worden, altoos als beiden zedelijke beteekenis hebben. Men kan het recht uit den plicht afleiden, of omgekeerd den plicht uit het recht, als men zich plaatst op historischen bodem en slechts vraagt, wat als plicht of als recht feitelijk geldt; maar als men eenen vasten bodem zoekt zoowel voor recht als voor plicht, kan men niet anders dan denken aan God, als wiens wil het recht en als wiens gebod de plicht moet worden beschouwd. Recht en plicht zijn dan één voor ons denken. Maar evenmin als er eene wijsbegeerte van het recht denkbaar is, waarin bij volledige verwerping van alle metaphysica op betrouwbare wijze het beginsel van objectief recht gehandhaafd zou kunnen worden, evenmin kan in de „zedekunde"

op anderen, dan metaphysischen bodem, het plichtbegrip worden gebouwd. Het verwondert ons dus niet, dat menigeen ook zijns ondanks wordt aangetroffen op den weg van metaphysische bespiegeling die meende zich verre daarvan te moeten houden. Terwijl de losheid van beginselen in menigen kring den zedelijken ernst hoe langer hoe meer bedreigt, gevoelen velen zich gedwongen om de verloren vastheid te herwinnen. Men vraagt naar ander recht dan dat van den sterkste, en men ijvert voor de erkenning van eenen plicht, waarin geen willekeur heerscht. Het recht moet objectief geldig zijn, gelijk de plicht. De wijze neemt dit aan, al kan hij het niet op algemeen-geldige manier bewijzen, wat ons niet bevreemden kan, dewijl op zedelijk gebied van geen noodwendigheid sprake kan zijn, die alle vrije werking zoude buitensluiten. Van recht en plicht kan gezegd worden, dat zij niet aan willekeur hunnen oorsprong te danken hebben. Wie ze daartegen in veiligheid stellen wil, brenge ze in verband met eene zoodanige religieuse metaphysica, waarin God als werkelijke oorzaak en diepste grond aller dingen wordt erkend, en wel alzoo, dat Hij als grond ook van alle zedelijke feiten beschouwd kan worden, dewijl Hij alles op gebied van natuur en geest in het leven riep. Ligt het in den aard der zaak, dat recht en plicht geen correlaat-begrippen zijn ten aanzien van den mensch in zijn verhouding tot God, en staat de mensch tegenover God als verplicht, men doet wel als men ook in de betrekking tusschen de menschen onderling, waar recht en plicht inderdaad correlaat zijn, den plicht vóór het recht stelt, ook om te doen uitkomen, dat men dezen zedelijken plicht — dien wij hier bedoelen — niet met juridischen plicht moet verwarren (J. A. Dorner. *System der christlichen Sittenlehre.* 1885, S. 207). Deze beiden — recht en plicht — kunnen intusschen slechts dan in de menschenwereld als correlaat worden aangemerkt, als zij gesteld worden in samenhang met God. Evenmin in de sfeer van het recht, als in die der zedelijkheid is vastheid voor ons wijsgeerig denken te verkrijgen, als wij ons niet in die beiden laten leiden door gelijke overtuigingen, als ons brengen tot eene in ons leven bruikbare Godsleer. Gode moet onvoorwaardelijk het recht worden toegekend, van den mensch de ver-

vulling van Zijnen wil te vorderen. Daarop is de plicht gebouwd in zijn algemeene en standvastige geldigheid. Zóó kan worden gezegd, dat 's menschen eer, die hierin ligt dat hij een zedelijk wezen is, onlosmakelijk met het geloof verbonden is. Is de mensch tot plicht geroepen, dan kan hem de vraag worden gesteld, of hij doet, wat behoorlijk is, terwijl bij lagere wezens niet anders dan metaphorisch aan betamelijke of onbetamelijke handelingen te denken valt. Wanneer men de metaphysica van het erf der zedekunde weert, verhindert men den zedekundige den mensch op te hoogte te stellen waar hij behoort te staan, en middelerwijl worden tevens de zedelijke begrippen van hunnen inhoud beroofd. Wie ook in het zedelijke leven de metaphysica handhaaft, verricht geen onvruchtbaren arbeid.

---

§ 22.

De zedelijke verplichting.

Op den wil komt het aan in het zedelijke leven. Maar hoe ook in de psychologie over den wil geoordeeld worde, ook de mensch als willend wezen dringt ons tot overwegingen, die buiten de grens der psychologie liggen. Voorwaarden en eischen van het godsdienstige leven hebben ook hier beteekenis voor het zedelijke leven, en van het karakter der voorstellingen aangaande God en Zijnen wil hangt het antwoord af op de vraag, of de Godsdienst ook uit zedelijk oogpunt nadeelig kan werken. De mensch is op plichtbesef aangelegd, en daarin gelijk als in het geweten wordt gewezen op eenen gebiedenden wil, die met den gehoorzamenden wil des menschen niet vereenzelvigd mag worden.

Het kan ons niet bevreemden, dat menigeen zich bezig houdt met de vraag, of niet in de algemeene dierenwereld bewijzen te vinden zijn dat het plichtbesef dáár niet te vergeefs wordt gezocht. Door velen worden voorstellingen gekweekt, die alle verschil tusschen mensch en dier ook in dit opzicht opheffen. Merkwaardig is, dat de kracht der redeneering hier schuilt in eene opvatting, waarbij zedelijk leven beschouwd wordt uit het oogpunt van overeenkomst met wat door zede of gewoonte gevestigd wordt in het leven der menschen.

Tegenover het feit, dat inderdaad velen genoegen nemen met eene zedelijkheid, die als werking van instinct of ook van gewoonte kan gelden moet de zedekundige, ook in den tegenwoordigen tijd, nadrukkelijk wijzen op den ernst van den zedelijken plicht en het onvoorwaardelijke van het plichtbesef. De waarneming van analogieën in het algemeene dierenleven mag ons er niet toe leiden het oog te sluiten voor het feit, dat de mensch zich kenmerkt door een zedelijk leven dat zich in zijn zelfstandig karakter weet te handhaven ook tegenover het leven der natuur. De eisch van het behoorlijke, in den zedelijken plicht gesteld, kan met geenen anderen eisch worden vereenzelvigd of er wordt der zedelijke natuur des menschen geweld aangedaan. In het vraagstuk der verhouding van neiging en plicht gaf menigeen tot verwarring aanleiding. Eene gebrekkige psychologie, die de eischen der natuur in den zedelijken mensch miskende, was de bron van velerlei misverstand, maar ook miskenning van de macht der zonde was dikwerf betrokken in de vorming van voorstellingen omtrent de waarde en de beteekenis der zedelijke verplichting.

Men moet het zedelijke leven niet enkel uit het oogpunt van plichtleven beschouwen, maar veel minder nog werke men mede tot bevordering van het streven om het plichtbesef te verzwakken. Zedelijk leven is niet denkbaar, als onder de beweegredenen die ons gedrag bepalen niet de hoogste plaats wordt toegekend aan wat wij krachtens plichtbesef doen. Geene verklaring van ons zedelijk leven kan worden toegelaten, als daarbij niet onderstellingen worden erkend, zonder welke van vrije zelfbepaling door plichtbesef

geen spraak kan zijn. Maar evenmin is eene theorie goed te keuren, die geen plaats heeft voor de overtuiging dat de plicht met onvoorwaardelijke eischen in ons zedelijk besef kan optreden. De waarheid der bewering dat het zedelijke leven zijn ideaal bereikt heeft, waar neiging en plicht samenstemmen, kan het feit niet te niet doen dat onvoorwaardelijk plichtbesef in ons leven krachtig moet spreken tegenover de begeerten van een verkeerd gerichten wil.

Op onderscheiden wijze kan men spreken van plicht, ook afgezien van de noodzakelijkheid om tusschen recht en zedelijkheid de juiste grens te trekken. Maar ook in de waardeering van den plicht als algemeen geldig kan men verschillen. De dooreenmenging van de begrippen subjectief en individueel in hunne tegenstelling met objectief en universeel is in hooge mate bedenkelijk. De maat van gebondenheid aan den objectieven plicht wordt zonder twijfel mede door subjectieve verhoudingen bepaald. Slechts meene men niet dat subjectiviteït hier aan de heerschappij van willekeur mag doen denken. In plicht en verplichting openbaart zich eene werkelijkheid, door den mensch zelven niet in het leven geroepen, al oefent zij hare macht uit, niet buiten innigen samenhang met 's menschen zedelijken aanleg. Tegenover de begrippen plicht en verplichting is behoedzaamheid noodig, opdat de zaak daardoor aangeduid geen schade lijde onder de heerschappij van stelsels of manieren die niet gunstig zijn voor de onvoorwaardelijke waardeering van zedelijke eischen. De zedekunde zie toe dat geen meeningen gevoed worden, volgens welke sommigen boven de betrachting van den algemeenen plicht zouden verheven zijn. De verwaar-

loozing van den zedelijken plicht wordt wel eens verontschuldigd, waar zij in dubbele maat schuldig is. Maar evenmin als eenig mensch aan de macht van den plicht mag worden onttrokken, moet ergens de ernst der verplichting verzwakt worden. Daartoe is noodig dat het objectief recht van 's menschen verplichting wèl worde erkend tegenover de veelheid van afdwalingen, waarover de wijsbegeerte der zedelijkheid zoowel als die van het recht tegenwoordig heeft te klagen. De belijder van Christus vindt gelegenheid genoeg in de hedendaagsche zedekunde op te komen voor de noodzakelijkheid en het recht der overtuiging, dat de deugdelijkheid van theorie en praktijk des zedelijken levens gebonden is aan de erkenning van het recht en de macht van God in wien hij gelooft.

1. **Het besef der verplichting.** Tegenover hen die òf op intellectualistischen òf op aesthetischen grondslag de zedekunde trachten te vestigen moet met HERMANN SCHWARZ (*Psychologie des Willens zur Grundlegung der Ethik.* Vorrede. Zie § 19 onder 2) op 's menschen willen de nadruk gelegd worden. Indien men slechts niet meene dat de willende mensch, wat de psychologie volgens nativistische of empiristische theorie omtrent de zelfstandigheid van den wil al dan niet in het midden brenge, in de raadselen van zijn leven te verklaren is buiten God. Het ontbreekt niet aan teekenen die er op wijzen, dat de wijsbegeerte der 20ste eeuw geroepen wordt om het gebied van den wil met bijzonderen ernst als haar arbeidsveld te bewerken, maar ook dan zal zij zich niet kunnen onttrekken aan den drang van metaphysische overwegingen. Veeleer schijnt mij die drang hier bijzonder krachtig. Onder den invloed eener Godsleer die het willen van God eigenlijk aan de zedelijke sfeer onttrok is dikwerf de mensch in zulk een causaal-verhouding tot God geplaatst, dat 's menschen zedelijk leven slechts beteekenis had voor zoover

het in dienst trad van een streng-autoritair opgevat godsdienstig leven. Maar hoe meer de overtuiging doordringt, dat ten minste in het Protestantsche Christendom zoodanige opvatting geen recht heeft, des te meer wijkt het gevaar dat de Godsdienst nadeeligen invloed op het zedelijke leven oefent, door het in zijn hartader — de vrije zelfbepaling — te raken.

Eerst dan kan van zedelijk leven worden gesproken, als deze zelfbepaling wordt aangenomen. Diensvolgens moet de zedekunde den mensch beschouwen als daarop aangelegd. Maar wat den mensch in deze zelfbepaling leiden moet, is het plichtbesef. Is hij zich bewust niet te zijn wat hij zijn moet of niet te doen wat hij doen moet, plichtbesef dringt hem, tenzij hij zijnen zedelijken aanleg miskenne, eenen anderen weg te bewandelen. Geweten en plichtbesef (zie § 18 onder 1) zijn gelijksoortige uitingen van 's menschen wezen. Beiden wijzen op 's menschen afhankelijkheid in zijne vrijheid. De plicht treedt op als drang, soms met dwang nauw verwant, gelijk ook het geweten indrukwekkende verschijnselen oplevert, die niet te verklaren zijn zonder erkenning van eene gebiedende macht. Evenmin bij het plichtbesef als bij het geweten, kan de zedekunde aannemen dat de gebiedende wil één zou zijn met den gehoorzamenden wil. Men kan wel een dubbel *ik* in den mensch onderscheiden, maar die onderscheiding, hoe belangrijk bij psychische analyse, laat ons in den steek, wanneer wij het betere of hoogere *ik* met volstrekte en onvoorwaardelijke eischen zien optreden, als wij ten minste de bloot-empirische psychologische beschouwing als onvoldoende willen beschouwd zien. Dat neiging en plicht kunnen samenvallen, bewijst wel dat de mensch innerlijk gehoorzaam kan zijn aan de zedewet, maar niet dat de plicht zijn bindend karakter verliest. Waar het ideaal bereikt is, komt het onvoorwaardelijk plichtbesef met de neiging niet meer in strijd.

Het spreekt van zelf, dat zij die meenen de feiten van ons zelfbewustzijn te kunnen en te moeten verklaren, zonder buiten de grenzen van het eindige, natuurlijke leven te gaan, ook voor het plichtbesef analogie zoeken bij de algemeene dierenwereld. Zij wijzen op gevallen waarin het dier met verzaking van zijn natuurdrift de roepstem volgt

van zijnen meester, of ook waar dit niet geschiedde daarna bewijzen van leedgevoel en schaamte geeft. Dat de mensch tegenover natuurlijke begeerten onder sterkeren invloed is van hoogere eischen en daarmede overeenkomstig in zijne gewetensverschijnselen ook krachtiger en duurzamer bewijs geeft van miskenden of verwaarloosden plicht, acht men op dat standpunt voldoende verklaard door te wijzen op het hooger en inniger karakter der verhoudingen die van lieverlede onder de menschen onderling ontstaan zijn. Ter weerlegging van de bedenking, dat toch in de dierenwereld geen plichtbesef in eigenlijken zin wordt gevonden, dewijl de onvoorwaardelijke drang van den plicht door het dier niet wordt gevoeld, merkt men op dat bij de overeenkomst die er bestaat tusschen de macht der zede of gewoonte die zich onder de menschengeslachten openbaart en de werking van het instinkt onder de dieren toch ook verschil valt aan te wijzen. In onderscheiding namelijk van het dier is de mensch zich bewust van de kracht der gewoonte die hij volgt en gedoogt hij niet, dat een ander moedwillig afwijkt van wat in de samenleving langs den weg der overgeleverde zeden in het belang der maatschappij ontstaan is (PAULSEN. *System der Ethik.* Zweites Buch. 5es kap.). Even natuurlijk als het is dat het evolutionisme zulke beschouwingen in het leven riep, even duidelijk is dat hier alles aankomt op het begrip van den plicht. Noemen wij wat plichtmatig is zedelijk, en daartegenover onzedelijk wat met den plicht in strijd is, wij hechten dan aan het begrip *zedelijk* eene andere beteekenis dan die aan het begrip *zede* of *gewoonte* moet worden toegekend. Voor alles, wat met laatstgenoemd begrip in verband staat, is het niet moeielijk analogie of zelfs homologie bij de dieren te vinden, maar zoolang ons zedelijk leven ook soms zich ergert aan wat door langdurige gewoonte in onze zeden eene plaats heeft veroverd, zullen wij ons moeten verwonderen over redeneeringen, waarbij men schijnt uit te gaan van de meening dat de mensch een zedelijk wezen heet reeds daarom, dat hij onderworpen is aan de macht van zeden en gewoonten. Gevoelt de mensch zich tot iets verplicht als tot iets goeds, dat goede is dan evenmin te vereenzelvigen met wat door gewoonte min of meer kracht van wet

heeft gekregen, als met dat waartoe natuurlijke of zinnelijke behoefte ons drijft. Het is waarlijk niet moeielijk zich van den ernst van het zedelijk vraagstuk te ontdoen, als men de begrippen van doelmatigheid, in den zin van nut, en plichtmatigheid vereenzelvigend, meent aan zedelijke eischen te voldoen, wanneer men als plicht beschouwt wat òf door individueele neiging òf door den wil der gemeenschap geboden wordt. De zedekundige heeft toe te zien, dat de grondslag des zedelijken levens niet ondermijnd worde. Dat gevaar dreigt allermeest waar de plicht in zijn zelfstandig karakter wordt aangetast door utilistische beschouwingen, in of buiten verband met evolutionistische stelsels, die het zedelijk-geestelijke leven in het physische min of meer begrepen achten. Wordt het verschil tusschen natuurwet en zedewet opgeheven en *moeten* met *behooren* vereenzelvigd, dan kan er bij de zelfbepaling van zedelijke verplichting niet meer gesproken worden. Het is niet vreemd, dat dan ook aan strijd tusschen neiging en plicht niet gedacht kan worden, tenzij men in het begrip neiging, als natuurbeweging, plaats inruime voor zedelijke denkbeelden en bedoelde beweging beschouwe als gaande in verboden richting. In zoodanig geval komt neiging te staan in het licht van niet vervulden plicht, en aan de verwarring komt geen einde. Vruchteloos zoekt men hierbij zijn heil in de opmerking, dat de zedelijke plicht in negatieven vorm optreedt, zoodat hij eerst dáár zich laat hooren waar de neiging eenen verkeerden kant uitgaat. Het feit dat de wetgever soms in negatieven zin zich doet hooren kan de waarheid niet te niet doen dat, ook blijkens de eenheid van plichtbesef en geweten, de plicht wel degelijk positief zich doet gelden. Indien men den wil der gemeenschap, in de zeden en gewoonten des volks of der maatschappij belichaamd, als de zedewet beschouwt, kan men voorstellingen kweeken die volstrekt onaannemelijk zijn, als men den wil der natuur, in neigingen en driften te erkennen, evenmin sociaal als individueel, aanmerkt als uiting van zedelijk leven.

Voor zoover KANT in zijne *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (zie § 7 onder 1) aanleiding gaf tot de denkwijze, volgens welke men, om aan den eisch der ware zedelijkheid te voldoen — om met SCHILLER

te spreken — „mit Abscheu" moet verrichten „was die Pflicht gebeut" moet zijn rigorisme verworpen worden. Er is waarheid in PAULSEN's woord t. a. p.: „der allein die Pflicht um der Pflicht willen erfüllende Mensch ist freilich die hölzernste Gliederpuppe, die je ein Systembauer gezimmert hat". In de ontwikkeling der zedekundige wetenschap is van lieverlede veel meer op de aandoeningen des gemoeds, op de neigingen van het hart en daarmede tevens op de zinnelijke neigingen nadruk gelegd dan in den tijd van KANT geschiedde. De waarde van het natuurlijke leven mag niet worden ter zijde gesteld in de leer van het zedelijke leven, en men moet niet het hoogtepunt der zedelijkheid dáár stellen, waar het hart tegen den plicht het krachtigst in verzet is. Eigenlijk komt het ook hier aan op de erkenning van de macht der zonde in den mensch. In den reinen mensch over wien de zonde geen macht heeft, valt de eisch van het plichtbesef samen met den wil der natuur. Aan dat ideaal te gelooven is voor de zedekunde noodig, zal zij niet der natuur in de hoogere krachten, die in haar ook in den staat der zonde zijn overgebleven en die in de wedergeboorte openbaar worden, geweld aandoen. Het blijft intusschen de eer van KANT dat hij zijne tijdgenooten op den plicht heeft gewezen, en het is niet goed te keuren, dat een later geslacht zich op paden liet leiden waarop het zedelijke plichtbesef van zijn ernstig karakter beroofd wordt. Men moet in de zedekunde niet meenen dat er niets anders van waarde is in het zedelijke leven, dan enkel het bewustzijn van plicht, maar nog veel minder moet men de idee van plicht en plichtbesef zóó opvatten, dat men geen onderscheid maakt tusschen wat een DÜRER tot schilder of een GÖTHE tot dichter heeft gemaakt of een SPINOZA tot het schrijven van de *Ethica* of een KANT tot zijne „*Kritik der reinen Vernunft*" dreef en wat den mensch in het algemeen tot de deugd leidt. Ongetwijfeld is er veel goeds en schoons tot stand gekomen waarbij men eer aan intuïtie en geestelijke bezieling dan aan plichtsvervulling denkt, maar daarmede is de zedelijke waarde van het plichtbesef niet weggeredeneerd. Het ligt in den aard des zedelijken levens, te wijzen naar een doel dat overal en altijd moet worden nagejaagd. Daarheen wijst het plichtbesef. Ook

hier heeft het hoogere het lagere in zich. Dat wordt ons te meer duidelijk, naarmate wij ook wat in het dierlijke leven te vinden is in aanmerking nemen bij de beschouwing van 's menschen zedelijk leven. De mensch is vatbaar voor de beweegreden van het plichtbesef, terwijl hij tevens voor lagere beweegredenen, ook in zijnen besten toestand, vatbaar toont te zijn. Een evolutieleer die het hoogere uit het lagere laat voortkomen bij wijze van spontaneïteit, is niet in staat het zedelijke te verklaren, maar een zedekundige theorie die het lagere voorbijziet bij de ontvouwing van het hoogere is ook niet bij machte ons te leiden op den rechten weg van de theoretische of practische wijsbegeerte des zedelijken levens.

De mensch gedraagt zich in onderscheiding van het dier òf betamelijk òf onbetamelijk. Hij is of hij is niet, wat hij behoort te zijn. Hij doet of hij doet niet, wat hij behoort te doen. Het ligt in zijnen aanleg, dat hij kan beseffen anders te moeten zijn dan hij is, anders te moeten handelen dan hij handelt. Dat het in zijne macht staat, in zijn of doen te veranderen, wordt niet daardoor bewezen dat hij van eenen overgang van het onbehoorlijke tot het behoorlijke spreekt, maar geweten en plichtbesef zouden geen waarde hebben voor verleden of toekomst, als men niet had aan te nemen dat men hier zich tegenover zich zelf geplaatst ziet met onwraakbare beschuldigingen en onmiskenbare eischen. Geen kracht van redeneering is bij machte de overtuiging te dooden dat wij aansprakelijk zijn voor onzen toestand en onze daad, tenzij dan dat wij ophielden normale menschen te zijn. Wij zouden niet kunnen beseffen dat wij dit of dat behooren te doen, als wij geen besef van verplichting hadden, en hoe ook onze plaats in het wereldverband te bepalen zij, daar moet plaats zijn voor de zedelijke vrijheid, zonder welke het plichtbesef niet tot onzen aanleg zou kunnen behooren. Wat zich met het oog op verleden wilsuiting in het geweten en ten aanzien van toekomstige wilsuiting in het plichtbesef in ons leven openbaart is afdoend bewijs, dat een determinisme voor hetwelk ons vrijheidsgevoel slechts illusie zou zijn het raadsel van ons zieleleven niet kan verklaren (zie § 20 onder 2). Intusschen gaat met het plichtbesef altijd de

gewaarwording gepaard dat op onze vrijheid krachtige drang wordt uitgeoefend. Wij worden gewaar dat de plicht ons verplicht, terwijl wij ons geroepen zien krachtens onzen aanleg het lagere voor het hoogere te doen wijken. Het besef dat de plicht onvoorwaardelijk moet vervuld worden is niet op elk standpunt van zedelijk leven gelijkelijk aanwezig, maar iets daarvan wordt toch altijd in den mensch gevonden. Wij zouden ook moeielijk van eenen onvoorwaardelijk gebiedenden plicht eenig besef kunnen hebben, als wij niet bij ervaring wisten dat er ook voorwaardelijk plichtbesef bestaat. De strijd tusschen neiging en plicht wint voor ons in beteekenis, als wij in het plichtbesef zoodanige onderscheiding aannemen. Waar de neiging indruischt tegen den plicht, komt het op het onvoorwaardelijke in het plichtbesef aan. In omstandigheden, waarin hartstochtelijke neiging ons brengen zoude tot verzaking van den plicht, is de dwang van den plicht, als zonder voorbehoud gebiedend, voor ons bewustzijn heilzaam. In dezen zin kan gezegd worden, dat het ideaal niet bereikt is in ons zedelijk leven, wanneer nog de eisch van het onvoorwaardelijk plichtbesef tot ons spreken moet, want in de samenstemming van neiging en plicht ligt de waarde der deugd. Het was niet alleen in den antinomistischen strijd tusschen Melanchton en Agricola, dat misverstand viel waar te nemen ten aanzien van de noodzakelijkheid of nuttigheid eener prediking die optreedt met gebiedende eischen van wet en plicht. Ook op zedelijk gebied heerscht noodwendigheid, wel te verstaan op den grondslag der vrije zelfbepaling, overal waar het goede als volstrekte eisch der herboren natuur wordt erkend, gelijk ook dáár, waar de mensch onder de dienstbaarheid aan de zonde zijne vrijheid prijs gaf. De metaphysica des zedelijken levens kan hare taak niet als afgedaan beschouwen, als zij niet de verzoening van vrijheid en noodwendigheid op zedelijk gebied heeft mogelijk gemaakt. Deze mogelijkheid rust intusschen enkel op het geloof in God, als die ook in onze voorstelling de majesteit bezit van eene oppermacht, tegenover welke de vrijheid van het redelijk-geestelijk wezen op den duur evenmin iets vermag als de noodwendigheid der natuurorde. Beiden, natuur en geest, zijn als Gods schepselen Hem onderworpen.

2. **De grond der verplichting.** Het is wel noodig, dat nauwlettend gewaakt worde tegen alle gevaar, dat de juiste opvatting van wat met het plichtbegrip in verband staat, bedreigt. Het is niet alleen de verwarring van zedelijken en wettelijken plicht (zie § 21 onder 2) waarop gelet moet worden, vooral in de tegenwoordige wetenschap, waarin licht op zich zelf juiste sociologische overwegingen de zedelijke voorstellingen ten nadeele harer zuiverheid beheerschen. Ook in ander opzicht wordt behoedzaamheid vereischt. In het plichtbegrip is het abstracte met het concreete nauw verbonden. Men kan spreken van den plicht, als samenvatting van al waartoe men verplicht is, en men kan ook denken aan den plicht, als bijzondere toepassing van eene wetsbepaling op een individueel geval. Zoo kan van ambtsplicht gesproken worden ter aanduiding van alle eischen in eene ambtelijke betrekking gesteld en ook ter aanwijzing van eene bepaalde taak, op gegeven oogenblik te vervullen. In beide gevallen wordt de plicht concreet opgevat. Intusschen is in het tweede geval minder aanleiding dan in het eerste, om aan iets abstracts te denken. Daarom is er dan ook minder bezwaar tegen in dit geval de begrippen wet en plicht min of meer te vereenzelvigen, wat wel eenigszins bedenkelijk is, waar van wet in abstracten zin wordt gesproken waarbij dan ook de idee van wetgever niet verwerkelijkt wordt. De wet, als de vorm waarin wat goed is wordt voorgesteld, is een afgetrokken begrip als het goede zelf in algemeenen zin voor zulk een begrip wordt gehouden. Men kan nu met het oog op de concreete eischen van het leven, waarvoor men niet onverschillig kan zijn, in het begrip plicht het middel meenen te vinden om leven en wet met elkander in verband te brengen. In den plicht wordt dan de algemeene wet, die eigenlijk niets bepaalds voorschrijft, de bijzondere wet waarnaar men individueel zich te richten heeft. Inderdaad worden alzoo de begrippen plicht en wet overgebracht op het gebied van grondbeginselen of maximes, waardoor bijzonder zedelijke karakters zich laten leiden (C. H. Scharling. *Christliche Sittenlehre* 1892. S. 299). Afgezien van het gevaar, dat op deze wijze het begrip van den zedelijken plicht kan worden uitgebreid tot ruimer gebied moet wèl worden bedacht, dat

alzoo eene beschouwing wordt aanbevolen waarbij gemakkelijk de grens tusschen het objectieve en subjectieve in het zedelijke leven miskend wordt. Terwijl het laatste zijne rol speelt waar de obligatie besproken wordt, moet aan het eerste worden gedacht als men handelt over het *καθῆκον* of het officium. De plicht doet denken aan iets objectiefs. Bedoelt men van verplichting te spreken in dien zin dat aan den plicht daarbij gedacht wordt, als gebondenheid van den individueelen wil onder de algemeene wet, men mag dan wel eerst zich afvragen, of in dit geval wel de begrippen objectief en subjectief kunnen worden in toepassing gebracht.

Terwijl wij aan den plicht objectieve waarde toekennen denken wij, van verplichting sprekende, aan iets subjectiefs, niet slechts dewijl eigenlijk daarbij aan eenen bewustzijnstoestand gedacht wordt maar ook dewijl inderdaad de wijze en de maat van gebondenheid aan den plicht ten nauwste met subjectieve verhoudingen verbonden is. Was dit altijd in acht genomen bij de behandeling van het zedelijke leven, ook in de Christelijke prediking, zeker zou minder de klacht zijn vernomen over de onvruchtbaarheid van zedelijke vermaningen. Heeft SCHLEIERMACHER zich ook in dit opzicht blijvende eer verworven, het is, omdat hij eenzijdigheden, als eenerzijds bij KANT, anderzijds bij den ouderen FICHTE te vinden zijn, gelijkelijk getracht heeft te overwinnen. Indien slechts niet de meening wordt gekweekt, alsof door individualisatie de willekeur in naam van subjectieve eischen op den troon wordt geplaatst. Evenmin als de geneesheer die doordrongen is van de overtuiging, dat hij bijzonder op den kranke heeft te letten in zijnen individueelen toestand, de studie der krankheid in haar objectief karakter verwaarloost, evenmin mag de zedekundige bij het letten op subjectieve verhoudingen van den individu de objectiviteit van den plicht uit het oog verliezen. Wordt de liefde de vervulling van de wet (*Rom.* 13 : 10) genoemd en daarmede wat objectief is in het kleed van het subjectieve voorgesteld in geenen deele wordt daardoor — zooals ook in de Nieuw-Testamentische schriften blijkt — aan eenigen objectieven eisch te kort gedaan (*Rom.* 13 : 5, 1 *Kor.* 9 : 16, *Matth.* 23 : 23, *Luk.* 17 : 10, *Joh.* 9 : 4).

De plicht is eene *notio sui generis*. Wie aan zijn zelfstandig karakter te kort doet heft den plicht op. Wie zijn objectief recht ontkent, maakt hem krachteloos. Evenzoo kan men het recht der verplichting van zijne beteekenis berooven. Dat geschiedt, als men het subjectieve der verplichting zóó opvat, dat men sommigen meent te mogen beschouwen, als niet gebonden aan plichten die onder gelijke uitwendige omstandigheden anderen zijn voorgeschreven. Zoo men al aarzelt dergelijke theorie onbewimpeld voor zijne rekening te nemen, in de praktijk veroorloofde men zich meermalen in het talent eenen vrijbrief te vinden voor zedelijke verkeerdheden en het slechte te vergoelijken zoo al niet te verontschuldigen met een beroep op omstandigheden verbonden met bepaalde werkzaamheid. Vooral de kunst meende men te mogen ontwijden, door hare beoefenaren vrij te achten van sommige zedelijke verplichtingen, wier feitelijk bestaan overigens werd erkend. Het is ergerlijk, dat ook de schoone letteren het hare deden in de pen van lichtzinnigen, om de algemeene meening te dezen aanzien op een dwaalspoor te leiden, alsof aesthetische deugden niet aan zedelijke eischen hebben te beantwoorden. Maar veelmeer nog wordt de ernst van het zedelijke leven in gevaar gebracht, als men het subjectieve in de verplichting met het willekeurige verwart. Terwijl met recht wordt aangenomen dat er plichten zijn ook in den kring der zuivere zedelijkheid, die niet in ieder geval aan iedereen ten plicht kunnen worden gesteld en er dus betrekkelijk recht ligt in de onderscheiding tusschen *praecepta* en *consilia evangelica* — afgescheiden van het bedenkelijk gebruik daarvan gemaakt in de ascetische moraal — moet krachtig de overtuiging gekweekt worden dat ieder ten strengste verplicht is tot den plicht die op hem rust (Ernest Naville. *De plicht.* Twee redevoeringen vertaald door Mevrouw Basting-Kattenbusch 1869). Het wezen der echte zedelijkheid ligt in de onvoorwaardelijke gebondenheid aan wat wij als onzen plicht beschouwen, en waar dat bewustzijn verzwakt wordt is het zedelijke leven tot kwijnen gedoemd. Heeft de Stoa het plichtbegrip in het leven der Grieken tot eer gebracht, van het Christendom moet getuigd worden, dat het op breede schaal de overtuiging heeft gevoed dat het

goede niet tot stand kan komen, tenzij in individu en gemeenschap het besef van verplichting in volle kracht leve en zich ontwikkele. Het behoort zonder twijfel tot de gunstige verschijnselen van onzen tijd, dat in en buiten den kring van hen, die in Christus gelooven met nadruk zoodanig besef als dringende noodzakelijkheid op hart en geweten gebonden wordt. Gelijk in de wijsbegeerte van het recht onder den invloed ook van de zoodanigen die zeker niet aan grondige rechtsstudie hun leven wijdden, beschouwingen zijn doorgedrongen die mannen van ernstigen rechtszin met vrees vervullen voor het behoud van zuivere rechtsbegrippen, zoo zijn ook in de zedekunde onder den invloed van beoefenaars van biologische en physiologische wetenschap en vooral van de zoogenaamde „Völkerpsychologie" en sociologie meeningen verspreid, volgens welke de sanctie van den plicht slechts zóóver strekt als individueel of sociaal nut eischt. Intusschen blijkt zonneklaar, dat geen aesthetische fijnheid van analyse noch intellectueele juistheid van synthese op het gebied der zedelijke levensverschijnselen kan vergoeden wat er aan ethische waarheid ontbreekt. De ondervinding leert, dat tegenover beweegredenen van lagere orde het zedelijk leven in den strijd, waartoe het geroepen is, geen wapenen met goed gevolg kan hanteeren, als de kracht van het wèl begrepen plichtbesef niet innerlijk werkt. Voor het plichtbesef is nergens een surrogaat te vinden.

Het komt dus aan op de vraag, of aan dit plichtbesef objectief recht kan worden toegekend. Gelijk SOKRATES zich op den Delphischen God beriep, als die hem ten plicht stelde tegen den wil der Atheners te handelen, zoo beroept zich de Christen op God, dien hij als oorzaak en grond aller dingen beschouwt, zoo dikwijls hem rekenschap gevraagd wordt van den grond waarop zijne waardeering van den plicht en van het plichtbesef rust. Hij kan den Godsdienst niet verklaren zonder de erkenning van het recht van het geloof aan God en weet het zedelijk raadsel van plichtbesef en geweten niet op te lossen, als hij niet uitgaat van de onderstelling dat er een macht is, niet van deze wereld, waaraan de gansche wereldorde ontstaan en kracht ontleent. Wel verre, dat hij òf den Godsdienst op de zedelijkheid òf omgekeerd de zedelijkheid op

den Godsdienst zou doen rusten, alsof anthropologische feiten als zoodanig elkander zouden steunen, neemt hij aan, dat er eene werkelijkheid is van bovenzinnelijken aard, die de werkelijkheid ook van godsdienstig en zedelijk leven waarborgt. Die werkelijkheid van het bovenzinnelijke leeft voor hem in den persoon van God. Deze geloofsovertuiging wordt door de studie van de wetenschap van den Godsdienst niet weinig versterkt bij de waarneming, van welke kracht de Godsdienst in de menschenwereld blijkt te zijn. De zedekunde op hare beurt bevestigt haar bij de ervaring zoowel van de zwakheid der zedelijke stelsels, als van het zedelijke leven zelf, voor zoover daarbij theoretisch of praktisch het geloof aan God wordt buitengesloten.

HOOFDSTUK II.

DE WET.

§ 23.

Het karakter van de zedewet.

De mensch is in zijn leven, van welke zijde ook beschouwd, in voortdurende aanraking met de orde die heerscht zoowel op het gebied van den geest als op dat van de natuur, en dienovereenkomstig is er plaats in zijn denken voor de begrippen die men met de benamingen *norm* en *wet* aanduidt. Inderdaad wordt daarmede de eisch gesteld van eene teleologische wereldbeschouwing die in theologische overwegingen gegrond is, en eene noodzakelijkheid onderstelt waaraan alles onderworpen is.

Deze noodzakelijkheid draagt intusschen een onderscheiden karakter naar de verhouding, waarin van betrekkelijke vrijheid nevens noodwendigheid hier of daar kan gesproken worden. Uit de verscheidenheid der terreinen waarop de wet heerscht, vloeit voort dat men voorzichtigheid heeft in acht te nemen in het spraakgebruik waarbij van wet en norm gesproken wordt. De beeldspraak, waarvan wij ons in ons spreken niet onthouden kunnen, kan ons licht op een dwaalspoor brengen waardoor ons denken onzuiver wordt. De menschenwereld in hare organisatie vertoont ons een ander

beeld, dan het leven der natuur en de individu doet zich kennen nog in ander karakter dan waarin hij optreedt als lid der maatschappij en als burger van den Staat. Men moge al kunnen meenen, dat eenige andere wetenschap zich vrij en krachtig met voldoende zekerheid en vruchtbaarheid ontwikkelen kan buiten aanraking met beginselen van andere dan bloot-empirische herkomst, in de zedekunde treedt de behoefte op aan beginselen die aan eene andere, maar even standvastige vastheid doen denken, als welke op het gebied der natuur-noodwendigheid empirisch valt waar te nemen. In de opvoeding tot zedelijk leven worden eischen gesteld, die beantwoorden aan zedelijke eigenaardigheden wier feitelijke openbaring in het leven des menschen niet geloochend kan worden. De zedelijke vrijheid moet tevens als gebondenheid gelden, en de wet die onze gezindheid beheerscht moet als uitdrukking van eenen standvastigen wil beschouwd kunnen worden, zal er op het gebied van recht en zedelijkheid aan vastheid van orde en grond van vertrouwen te denken zijn.

Let men op de zedewet, als in haar wezen en doel wijzende op de onvoorwaardelijke vervulling van eenen plicht, waartegen de neiging der natuur kan opkomen, en waarvan het volbrengen door het recht niet kan worden afgedwongen, men gevoelt dan behoefte aan de erkenning van een wetgever, die boven de natuur staat zoowel als boven de perken, waaraan de handhaving van het recht gebonden is. Met de erkenning van de majesteit eener zoodanige macht gaan noodzakelijk anthropologische overtuigingen gepaard, die zich bewegen op metaphysisch gebied. Over de waarde en onwaarde van eudaemonistische theorieën kan niet gehandeld worden

buiten verband met beschouwingen, waarbij al wat op zedelijkheid en deugd betrekking heeft met het eeuwige en onzienlijke verbonden wordt, en de zedekunde kan eerst dan zich ten volle vrij houden van de fouten der casuistiek, als zij den ernst der zedelijke gezindheid vastmaakt aan het geloof in God als die alle dingen weet.

Dat onder de volken Godsdienst, recht en zedelijkheid dikwerf ten nauwste verbonden waren heeft niet altijd voor de waardeering van zedelijk leven gunstig gewerkt. Het kan niet anders dan voordeelig zijn, als aan de zedewet nog eene andere taak wordt toegewezen, dan te waken voor de onderhouding van Godsdienst-plichten of rechtsbepalingen. Maar al wordt de onderscheiding van godsdienstig en zedelijk leven aanbevolen, daarmede is niet ontkend dat geloofsovertuiging het inzicht in de beteekenis der zedewet bepaalt. Zij verliest haar karakter, als zij in eenig opzicht als voortbrengsel van ons denken of willen of als uiting van ons gevoel wordt aangemerkt, al kan zij geen kracht oefenen, dan in overeenstemming met de zedelijke eigenaardigheden van ons psychisch leven in het geheel zijner onderscheiden werkzaamheid. Zij weet zich enkel te handhaven in haar onafhankelijk en onvoorwaardelijk recht, als zij beschouwd wordt als de wil van God, in wien wij gelooven. Hoe gemakkelijk ook te begrijpen zij, dat velen weigeren deze beschouwingswijze te volgen, men mag er zich toch wel over verwonderen, dat onze tijdgenooten, zich niet bezinnende op den ernst van het zedelijk vraagstuk, voortgaan in menigen kring de geloofsovertuigingen te verwerpen zonder welke geene zedelijke opvoeding in het rechte spoor te leiden is.

Geen tucht of wet in bijzonderen zin vermag op den duur het goede te werken, waar het beginsel der gehoorzaamheid ontbreekt, dat de kracht is der liefde welke de zedelijke wet vervult, en geene gehoorzaamheid is volkomen betrouwbaar die niet hare kracht vindt in de liefde tot God.

In de boeken des „Ouden en Nieuwen Verbonds" is niet weinig te vinden, dat van hooge waarde voor het zedelijk inzicht en tevens wèl geschikt is om ons den weg te wijzen ter zedelijke opleiding van den mensch. De wet moet den mensch gegeven worden, zal hij zich tot zedelijke volmaaktheid ooit kunnen verheffen, en onder haar juk heeft hij zich te buigen, om te komen tot de vrijheid waarin hij zich zelven tot wet is. Daartoe zou het niet kunnen komen, als niet het leven des menschen op de onderhouding van de zedewet was aangelegd, maar wie naar dat doel zou willen jagen zonder het pad der gehoorzaamheid, ook in uiterlijken zin, te wijzen zal te laat misschien ervaren, dat de openbaringsgeschiedenis, in onze heilige Schriften beschreven, door geen paedagogiek zonder ernstig gevaar gedachteloos kan worden voorbijgegaan. Vele moeielijkheden kwellen den uitlegger, vooral van het Nieuwe Testament, waar hij uitspraken vindt betreffende de wet en haar gebruik, die niet zelden met elkander in tegenspraak schijnen te zijn, maar het loont de moeite den draad te zoeken, die door de historie loopt en ons de wijze leert kennen, waarop God den mensch tot het Christendom bracht.

1. **Het begrip van wet in het algemeen.** „Wie als Christen de zedekunde beoefent" — zóó schreef ik in § 8 onder 3 — „betreedt dit terrein met de besliste overtuiging, dat wet en norm van het zedelijke leven gegeven zijn in den persoon en het voorbeeld van Christus." In-

tusschen is het wel noodig, dat (zie § 16 onder 1) nauwkeurig de beteekenis der wet, ook in het zedelijke leven, worde bepaald. Reeds de verbinding der begrippen *wet* en *norm* leidt ons tot het denkbeeld, dat wat de wet erkend wil zien en stelt, of wel bepaalt en toewijst (*wet*, *lex*, *νόμος*), in verband staat met een doel, welks noodzakelijkheid met het oog op eenig wezen of eenig feit buiten twijfel wordt gesteld. Deze noodzakelijkheid heeft uit den aard der zaak een eigenaardig karakter naar gelang van den bijzonderen kring, waarin men zich met zijne gedachten beweegt. Spreekt men van wet op het gebied der natuur, men heeft dan te rekenen met eene noodzakelijkheid van anderen aard dan waarmede men zich bezig houdt, als men handelt over de burgerlijke wet in maatschappij of Staat. De scherpe scheiding tusschen natuurlijke en wettelijke noodzakelijkheid moge al soms ongunstig hebben gewerkt op den vereischten eerbied voor de wetten van den Staat, de onderscheiding op zich zelve tusschen deze beiden is toch zeker in juiste waarneming der feiten zoowel als in gezond nadenken gegrond. Wie prijs stelt op orde en vastheid in het staatsbestuur kan ook bij gebleken behoefte aan tijdelijke maatregelen niet ernstig genoeg er op bedacht zijn, om niet noodeloos af te wijken van de historische lijn, waarlangs de ontwikkeling des volks zich bewogen heeft, en een juist inzicht in de eischen der kultuur moet gepaard blijven met een open oog voor de natuur van volk en volksaard. Met dat al moet de mensch in zijn gemeenschapsleven niet voorbijzien, dat hij niet onderworpen is aan de volstrekte gebondenheid des natuurlijken levens. Doet hij dit wel, onder den invloed van een naturalisme, dat ook in de zedelijke wetenschap zijn stem verheft, hij vergeet dan, dat hij daarmede juist het karakter van redelijk-zedelijk wezen prijs geeft, krachtens hetwelk de werkende oorzaak met de *causa finalis* niet vereenzelvigd wordt, gelijk in de natuur met recht geschiedt op zuiver-wetenschappelijk standpunt. Wordt in de natuur van eene eind-oorzaak gesproken, dit geschiedt dan krachtens overwegingen die van hoogere orde zijn. Eene teleologische natuurbeschouwing moge al haar recht kunnen bepleiten op gronden, aan het onvoldoende van de mechanische opvatting ontleend, het is eisch zoowel

van geloof als wetenschap, haar als vrucht te beschouwen van een overtuiging, op bovenzinnelijk gebied gekweekt. Met recht kan gezegd worden, dat men slechts in zooverre van wetten der natuur kan spreken, als men bedoelt met die uitdrukking te kennen te geven, dat men feiten heeft waargenomen, die ons inductief doen besluiten tot de erkenning van eene vaste orde, welke de natuur pleegt te volgen. Feitelijk is de wet, waarvan men hier spreekt, de werking zelve van de kracht die men ziet werken, en het is er zoover van af, dat de beoefenaar der geestelijke wetenschap tegenspraak moet doen hooren tegen den positivistischen natuuronderzoeker, die de natuur zelve als hoogste wetgeefster op haar gebied wil erkend zien, dat men veeleer wèl doet, hem te vragen, of hij wel van wetten en wetgever zou spreken, als hij deze begrippen niet had ontleend aan een gebied, vreemd aan dat der natuur, in den hier bedoelden zin des woords.

Het is van wetenschappelijk standpunt beschouwd nog beter te begrijpen, dat sommigen bezwaar maken van wetten in het historische leven van menschen en volken te spreken, niet lettende op het feit, dat in de geschiedenis der menschheid nog een andere factor dan die der noodwendigheid heerscht, dan dat er zijn, die met beroep op het leven der natuur de werkzaamheid van het bovenzinnelijke bestrijden. Indien men eens al de beeldspraak kon herzien, waarvan men zich bij het spreken over de natuur pleegt te bedienen en daaruit alles verwijderen kon wat aan hoogere orde van gedachten ontleend is, men zoude nog beter verstaan, dat de teleologische natuur-opvatting groeit op den wortel des geloofs. Spreekt de natuurwetenschap ook tegenwoordig dikwerf in eene taal die aan den geest meer dan aan de natuur doet denken, men zie daarin een bewijs, dat men ook zijns ondanks erkent wat men niet ziet. Van een wet anders dan in den zin eener formeele causaliteit te spreken, waar enkel natuurnoodwendigheid heerscht, zou zonderling zijn, als de menschelijke geest niet gewoon was in zijne taal van eigen inzicht getuigenis te geven.

Anders dan het denkbeeld van wet op het gebied der natuur moet worden toegepast is het, waar men spreekt van de burgerlijke wet. Ook

hier wordt van een doel gesproken, maar het geldt hier eene orde van zaken van anderen aard. Men moge al tot op zekere hoogte het beeld van een organisme kunnen gebruiken ter aanduiding van maatschappij en Staat, men heeft toch zeker hier te doen met een instituut, waarin de orde wordt gehandhaafd door toepassing van een wet, die niet vereenzelvigd kan worden met de kracht zelve, waardoor de maatschappij leeft. Aan de burgerlijke wet moet, in onderscheiding van de natuurwet, noodwendig kracht worden bijgezet door de straf, die bedreigd wordt op elke afwijking welke de individu zich veroorlooft. Aan handhaving van de wet valt hier niet te denken, als de middelen ontbreken voor uiterlijk krachtsbetoon. Bij dit krachtsbetoon moet, zoowel in het belang der maatschappij zelve als met het oog op de individuen, rekening gehouden worden met den zedelijken aard van den mensch, en diensvolgens is het zedelijke vraagstuk ook in den Staat van de hoogste beteekenis, maar men dwaalt evenzeer, waar men het recht in den Staat rechtstreeks met zedelijke verbetering der bijzondere personen verbindt, als waar men daarbij enkel denkt aan het nut der gemeenschap. In dezen zin kan men zeggen, dat de burgerlijke wet in hare toepassing zoowel aan het fatale karakter der natuur-orde deel heeft als aan beginselen der zedelijke orde, gelijk trouwens overal de mensch ons eenerzijds met de natuur, anderzijds met geestelijke bewegingen in aanraking brengt.

Hoedanig ook het oordeel zij over de roeping van den Staat, welke theorie ook in de wijsbegeerte van het recht worde aanbevolen, welke loffelijke maatregelen men ook neme, om de zedelijke idee steeds krachtiger in ons maatschappelijk leven te doen optreden, het blijft toch alzoo, dat wie zich vergreep aan het heerschende recht, na voldoening aan boete en straf, in de maatschappij terugkeert, om het even of hij al dan niet innerlijk verbeterd is, of ook al dan niet voor de maatschappij gevaarlijk blijft. De Staat stelt zich in de burgerlijke wet een doel, waarbij slechts binnen bepaalde grenzen aan volkomenheid te denken is. Wordt aan volkomenheid in volstrekten zin gedacht, dan geschiedt dit krachtens overtuigingen en overwegingen wier wortel niet ligt op het terrein van het wettelijk recht. De moeielijkheden waar-

mede de praktijk ook hier te worstelen heeft, kunnen de rechtswetenschap waarschuwen voor onberaden afdwaling op naturalistische paden. Evenmin als de natuur zich zelve een doel kan stellen, liggende buiten het bereik der kracht, die in haar werkt, of eene andere wet kan volgen dan die ligt in de werking zelve van hare krachten, evenmin kan de Staat in zijne rechtsbedeeling, gebonden als hij is aan eigenaardigheden van land en volk, van de wetten, die hij verordent, iets meer verwachten, dan dat daardoor het uiterlijke leven gewend worde aan handelingen waardoor aan de eischen der gemeenschap voldaan wordt. De mensch zelf in zijn uitwondig leven, zoowel individueel als sociaal, verkeert in een veelheid van omstandigheden, waarin hij zich gedurig een ander doel heeft te stellen overeenkomstig de onderscheiden eischen, waaraan hij moet voldoen, om òf zijn eigen welzijn òf het belang der maatschappij te bevorderen. Niet in de telkens wisselende richting van den wil, maar in de eenheid van het willen naar bepaalde normen wordt de gezindheid geboren, die ons zedelijk leven kenmerkt. De vraag is, hoe wij komen tot zulk een standvastig willen, dat zich zijn doel niet ziet voorgeschreven door uiterlijke verordeningen evenmin als door natuurdriften, maar door een innerlijk besef, dat telkens opnieuw ons den rechten weg bij het handelen wijst, ook waar geen geschreven wet ons onzen plicht voorschrijft, of waar zij ons op een dwaalspoor zou kunnen leiden. Welke waarde ook zij toe te kennen aan de opvoedende kracht der wet waaraan wij gehoorzaam hebben te zijn, zeker wordt onze zedelijke opvoeding niet voltooid, als ons willen niet geleid wordt op den weg van innerlijken ernst, die ons dwingt onze wilsbepaling aan vasten regel te wennen. Wij kunnen de eenheid van ons innerlijk leven niet bewaren, en ér is dus aan karaktervorming bij ons niet te denken, tenzij wij onder de verscheidenheid der omstandigheden waarin wij verkeeren ons houden aan het besef, dat eene vaste richting van ons willen van het hoogste belang is. Onze zedelijke taak is hoofdzakelijk in het kweeken eener goede gezindheid te zoeken, en voor zoover alleen daarin de eenheid van ons zedelijk leven te vinden is, kon KANT in zijne *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* met recht van de meening uitgaan,

dat enkel een goede wil zonder voorbehoud als goed kan beschouwd worden. Treedt men, als in den tijd der oude Grieken, met den eisch eener goede gezindheid op tegenover de verbrokkeling van het willen in eene gehoorzaamheid aan heerschende gewoonten of gebruiken, en stelt men alzoo den eisch van eenheid en standvastigheid in het willen, het is geen wonder, dat dan allereerst het eudaemonisme, in individueelen of in socialen zin, zich verheft met de bewering, dat bedoelde eenheid van het willen slechts te vinden is in den natuurlijken drang van den mensch om zich door lust en geluksbegeerte te laten leiden. Intusschen is misschien nergens minder dan op het gebied van den lust eenheid en standvastigheid van het willen te vinden, en onveranderlijke gezindheid is slechts aanwezig, als de omstandigheden ons niet langer beheerschen. Gelijk wij alleen dan onbepaald vertrouwen stellen in een mensch, als wij ons overtuigd houden dat geen omstandigheid invloed zal oefenen op de richting van zijnen wil, zoo kunnen wij ook eerst dáár denken aan eene standvastige gezindheid, waar wij aan den vasten drang van het plichtbesef meenen te mogen gelooven bij ons zelven of bij anderen. Is er in ons denken geen plaats voor de overtuiging, dat de idee van het behoorlijke over ons heerschen kan in dien zin, dat niets wat ons bekoort ons te machtig kan worden, dan is er geen grond voor ons, om aan eene standvastige gezindheid, als betrouwbare werkelijkheid, geloof te hechten.

Er is niets in ons leven, dat ons zóó duidelijk leeren kan, wat de eischen van zedelijke vastheid zijn, als wat wij het vertrouwen plegen te noemen dat wij in ons zelven of in elkander stellen. Men kan (met W. Herrmann. *Ethik* 1901, S. 28) zeggen, dat wij in de onderlinge verhouding van persoonlijk vertrouwen met elkander in echt-zedelijke betrekking staan. Inderdaad is daarbij het standvastige willen in het spel, waaraan ons leven zijne kracht ontleent, en dat niet anders is te verstaan, dan als volstrekte gehoorzaamheid aan een gebod dat ons beheerscht. Meent men, dat zoodanig gebod voor ons geen waarde kan hebben, tenzij het beschouwd worde als gesteld door de macht van ons eigen zedelijk bewustzijn, men heeft dan nader onderzoek te doen

naar den grond, waarop dat bewustzijn, of liever het leven, dat zich daarin uitdrukt, rust. De noodzakelijkheid van zoodanig onderzoek kan onzes inziens niet worden ontkend zonder groot gevaar voor de wetenschap des zedelijken levens, maar onafhankelijk van den uitslag daarvan mag veilig worden aangenomen, dat het begrip van wet in zedelijken zin niet kan worden gevormd, dan in verband met de erkenning van een zelfstandig en standvastig karakter van den mensch als willend wezen.

Tot zoodanige erkenning komt het bij ons niet, dan bij het vasthouden aan de overtuiging, dat er iets is waaraan wij onvoorwaardelijk gebonden zijn. Niet slechts is daarin het geheim te vinden van de wezenlijke gemeenschap der menschen onderling, dewijl overigens ons willen, her- en derwaarts geleid, ons van elkander evenzeer scheidt, als met elkander verbindt, maar ook ons eigen geestelijk leven ontvangt alleen daardoor zijne vastheid. Men kan niet ernstig willen wat ons onvoorwaardelijk bindt, of men wordt gewezen op het jagen naar een doel, dat de richting van ons gansche leven bepaalt. Eerst langs dezen weg ontvangen wij de wijding tot een echt zedelijk karakter. Noch de sociale, noch de individualistische strooming van ons geestelijk denken zal ons brengen tot het door de besten onzer tijdgenooten, eener- of ander-zijds, gewenschte doel, als wij niet het besef kweeken, dat er een zedewet is van algemeen en krachtig, zonder voorbehoud, gebiedenden ernst. Geestelijke gemeenschap is onbetrouwbaar, als het ontbreekt aan ware individueele zelfstandigheid, en deze karaktervastheid kan zich niet anders dan in de gemeenschap duidelijk en kloek openbaren. Heeft de idee der gemeenschap ontegenzeggelijk in het Christendom de schoonste vruchten gedragen, het lijdt geen tegenspraak, dat de reden daarvan te zoeken is in de kracht, waarmede hier de geloofsovertuiging optreedt dat allen hier door éénen Geest met éénen Heer zijn verbonden, wiens wil aller wet is. Het oordeel over de waarde der Christelijke levensopvatting zou zeker gunstiger zijn, ook in den kring der mannen van de tegenwoordige kultuur-geschiedenis — zoo als het heet — als men eensdeels wat minder verwachting had van de dikwerf gebleken onvastheid en onbetrouwbaarheid van beginselen, ontleend aan krachten en wetten van het natuurlijke

leven des menschen, anderdeels minder misleid werd door verkeerde opvattingen van het Christelijke leven, helaas! nog altijd ook in het Protestantisme te vinden. Er is evenmin zedelijke zelfstandigheid te vinden, waar uiterlijk gezag moet goed maken, wat aan innerlijke overtuiging ontbreekt, als waar men meent van den natuurlijken mensch te kunnen verwachten wat de geestelijke mensch niet zonder strijd verovert. De onveranderlijke zedewet onderstelt den zelfstandigen persoon, en deze laatste wordt slechts vrij door zich onvoorwaardelijk aan haar te binden. Zóó worden de geestelijke idealen gekweekt, waarin de menschheid hare kostelijkste goederen vindt. Maar zij vindt ze niet, tenzij buiten de grenzen van wat natuurlijk en zinnelijk is.

Men heeft gemeend (Hoekstra. *Zedenleer* II bl. 105), scherp te moeten onderscheiden „tusschen de empirische zedewet en de eigenlijke of de absolute zedewet, die zeker nergens nog bestaat of regeert, maar die toch bestemd is, om volstrekt algemeen te worden". Daargelaten de vraag of men zich juist uitdrukt, als men zegt, dat de „eigenlijke of absolute" zedewet „zeker nergens nog bestaat of regeert", men kan de zedewet als de „ideale" plaatsen tegenover de „empirische", (Hoekstra. t. a. p.) als men slechts niet het onderscheid voorbijziet tusschen de begrippen *wet* en *recht*, en ook niet van zedewet spreekt, terwijl men eigenlijk een hier of daar heerschende of gangbare zedeleer bedoelt. Wordt gedacht aan een wet, die het zedelijke leven regelt, dan begeve men zich niet in een onderzoek omtrent de vraag, of niet dikwerf bepalingen zijn ontworpen en gevolgd, waarbij zedelijke verhoudingen op onjuiste wijze werden geregeld, zonder dat blijkt, dat verkeerde rechtsbepalingen niet mogen worden ter sprake gebracht, om inbreuk te maken op het recht der overtuiging dat eischen der zedewet algemeen erkend worden. Wordt in het formeele gedeelte der zedekunde het begrip *wet* in behandeling genomen, dan moet gelet worden niet op den inhoud der wet, maar op haar wezen en haar doel, alsmede op wat bij het vormen van dit begrip ondersteld wordt. Daartoe behoort, behalve het erkennen van het bestaan van zelfstandig en zelfbewust willende wezens, ook de gedachte aan een wetgever, zoowel als die aan een macht, die

voor de handhaving der wet waakt. Het hangt af van het Godsbegrip dat men zich vormt, of men al dan niet nadruk zal leggen op de voorstelling, dat God als wetgever gelden moet, ook waar men meent van een in het hart zelf geschreven wet te mogen spreken, die bij ons eigen zedelijk ik getuigenis vindt. In elk geval moet, tegenover alle subjectieve verscheidenheden en tegenstrijdigheden in het conventioneele zedelijke bewustzijn, groote waarde worden toegekend aan een algemeene overtuiging omtrent het verbindend gezag der wet en de noodzakelijkheid harer handhaving, opdat de majesteit der wet tegenover hen, die haar overtreden, geëerbiedigd worde. In het feit, dat tegenover de straf, op overtreding bedreigd, geen wet van loon heeft te spreken, dat dengene wacht die de wet behoorlijk vervult, kan men wel aanleiding vinden, om aan te dringen op voortdurende onderscheiding van recht en zedelijkheid, maar geen reden, om de waarheid te miskennen dat de deugd haar eigen loon medebrengt. Het begrip wet valt te meer samen met de idee van norm, naarmate de zedelijke toestand te hooger ontwikkeld is. Werd ooit de deugd begeerlijk geacht om haar loon, daarmede trad men stellig beneden de hoogte der Christelijke leer, die in dezen zin zeker ver van alle eudaemonisme verwijderd is. Evenmin als de natuur wetten kent, waarvoor zich de stof naar willekeur al dan niet buigen kan, zal de volmaakte zedelijke mensch van zedewetten spreken, die hij al dan niet volgen kan. Maar anders is de noodwendigheid waarmede hij naar vaste norm handelt, dan die welke de voorwerpen der natuur beheerscht. Met deze onderscheiding moet worden rekening gehouden, ook bij beschouwing van uitspraken, als men vindt omtrent de wet in het N. T. (*Jak.* 1:25, 2:12, *Gal.* 5:23). Voorts vergete men niet, dat de zedewet met het beginsel der handelingen veel meer dan met de daden zelve te maken heeft. Hoe gevaarlijk het is, dit voorbij te zien, blijkt vooral, waar de zedekunde casuïstische paden kiest.

2. **De beteekenis der zedewet in het bijzonder.** Wie van een zedewet spreekt als norm van het goede, moet geacht worden aan het begrip van het goede, evenzeer als aan het begrip van wet, de waarde van het vaste en standvastige te hechten. Intusschen zal de zedewet

eerst in haar zelfstandig karakter worden geëerd, als eenerzijds recht en zedelijkheid, anderzijds zedelijkheid en Godsdienst van elkander worden onderscheiden. Worden Godsdienst, recht en zedelijkheid als één beschouwd, het is dan natuurlijk te verwachten, dat door priesters of vorsten in naam der Godheid die men dient het gezag gelijkelijk op het gebied van godsdienstig, maatschappelijk en zedelijk leven vertegenwoordigd en gehandhaafd wordt. Worden bedoelde onderscheiden terreinen uit elkander gehouden, bij juiste bepaling van den mensch als zedelijk wezen (zie § 9 onder 4) en behoorlijke afbakening van het zedelijke leven (zie § 12 onder 4), dan treedt de zedewet op als regel voor het innerlijke leven, in dien verstande nochtans, dat de zedelijke daad, om het even of zij de individuen of de gemeenschap betreft, onder de tucht van dien regel gesteld wordt. De godsdienstige mensch kan echter, ook bij nauwkeurige grensbepaling van Godsdienst, recht en zedelijkheid, niet anders dan aan God denken, als hij recht en zedewet op vasten grond wil bouwen. De zedewet als norm van het goede is hem de uitdrukking van den wil van God, en wat bij hem in hoogeren, dan conventioneelen zin, als recht kan gelden, moet overeenkomen met den inhoud der voorstellingen, welke hij zich vormt betreffende de beginselen, die den „eenigen wetgever" (*Jak.* 4 : 12) „den rechter der gansche aarde" (*Gen.* 18 : 25) leiden bij het bestuur der wereld. Het is wel noodig, dat de hier bedoelde geloofsovertuiging onder de Christenen krachtig worde bevestigd en diensvolgens in het godsdienstig geloof de waarborg worde gezocht voor de onderhouding der wet die het zedelijke leven regelt. Ook waar scheiding van terreinen voor de zuiverheid van het denken op godsdienstig en zedelijk gebied wordt wenschelijk gekeurd, blijven de tegenstellingen *fas-nefas* en *iustum-iniustum* (WUNDT. *Ethik.* S. 100, 2e Auflage) ten nauwste verbonden. De rechtssfeer moge in de ontwikkeling der burgerlijke samenleving bij rechtmatige vermijding van het *ius in sacra* hoe langer hoe meer zich vrij houden van inmenging in wat den mensch als godsdienstig wezen aangaat, de Godsdienst zal overal, waar met zijne eischen in de praktijk volle ernst wordt gemaakt, zijn stem doen hooren, om het recht te grondvesten op zede-

lijke beginselen die tevens godsdienstige beginselen zijn. Heeft de Staat in zijne rechtsbedeeling een eigen terrein, waarop geen godsdienstige organisatie als zoodanig rechtstreeks invloed kan oefenen zonder hare grenzen te overschrijden, de Godsdienst is òf niets in ons leven òf hij beheerscht krachtens de zedelijke beginselen, die hij vertegenwoordigt, de zedelijke orde der maatschappij, dewijl hij heerscht in 's menschen hart. Beschouwt men de zedewet — zoo als wel eens ten onrechte aangaande KANT werd gezegd (H. WEISS. *Einleitung in die Christliche Ethik*, S. 17) — als product van 's menschen vrijheid, dan kan men gemakkelijk er toe komen, alle metaphysische bespiegeling bij de beschouwing van haar karakter ter zijde te laten. Het is geheel iets anders, van onze vrijheid te spreken als postulaat voor de erkenning der zedewet, en deze laatste te beschouwen als door ons krachtens onze vrijheid gesteld. Men lette wel op de „ratio essendi" in onderscheiding van de „ratio cognoscendi". Onze vrijheid kan worden beschouwd als de „ratio essendi" der zedewet, gelijk de zedewet als de „ratio cognoscendi" van onze vrijheid. Maar wie prijs stelt op de vastheid der zedelijke orde, heeft er zich voor te wachten, de zedewet los te maken van wat de ziel is van het godsdienstig geloof, de erkenning van God als die ons tot zelfbepaling roept naar door Hem zelven gestelden regel van denken en handelen. Het laat zich wel begrijpen, dat men, geleid door de meening, dat er zonder volstrekte autonomie geen echte zedelijkheid bestaat, en zoodanige autonomie bedreigd achtende als het geloof in God rechtstreeks met de erkenning van de zedewet wordt verbonden, weigert bij de theoretische beschouwing van de zedewet God als wetgever des zedelijken levens aan te merken, maar intusschen is opmerkelijk, wat in den kring, waarin zóó werd geredeneerd, voor zoover het geloof in God zich dáár deed gelden geschied is. Wat de „reine Vernunft" de voordeur deed uitgaan, kwam bij de „praktische Vernunft" de achterdeur weer in. Acht men niet onverschillig of al dan niet aan de zedelijkheid de zegepraal gewaarborgd wordt tot bereiking van haar doel, dan zal men ook over het einddoel der wereld moeten denken en daarmede zich begeven op het pad der theologische metaphysica. Er is geen

reden voor den theoloog, bij zijnen zedekundigen arbeid theoretisch de beginselen te verloochenen wier praktische bruikbaarheid ontegenzeggelijk blijkt, en ook uit dit oogpunt moet toegejuicht worden, dat de vrees voor metaphysica in menigen kring, zoowel in als buiten ons vaderland schijnt te wijken, niet enkel bij theologen van beroep. De feiten van ons zelfbewustzijn ten aanzien van de kracht en de werking der zedewet vinden hunne verklaring in het Christelijk geloof, dat — hoe men ook onder de Christenen verschille betreffende den „usus" der wet en de verhouding tusschen wet en evangelie — zoowel in de wet, die ons oordeelt, als in het evangelie, dat ons van genade spreekt, de stem doet erkennen van God, die ons eeuwig heil bedoelt.

Tegenover alle bijzondere wetsbepalingen, die verschillen in onderscheiden plaatsen en tijden en bovendien rekening houden met onderscheid van persoon en omstandigheden, zoodat ook uitzonderingen worden toegelaten op hare volstrekte geldigheid, kenmerkt zich de algemeene zedewet door eenheid, algemeenheid en volstrektheid. Van haar geldt, wat wij lezen *Matth.* 5 : 18, 19 en *Jak.* 2 : 10. Zondigt men op een of ander punt, dan rijst de vraag, of men, waar men de wet wel volbrengt, misschien niet geleid werd door een motief, liggende buiten het beginsel der gehoorzaamheid welke wij der wet verschuldigd zijn. Immers men kan aan eenig gebod zich houden om redenen die liggen in het natuurlijk temperament of ook in het eigen belang zonder meer. Zelfs kan eene verkeerde hebbelijkheid in eene andere eene mededingster vinden, waarvan zij zich liefst ontslaat. Gierigheid treedt der verkwisting in den weg, en alles behalve vrome eerzucht kan terughouden van onvrome handelingen. Men behoeft niet te leeren, dat het gelijk staat zich aan vele dingen te bezondigen, of slechts in enkele dingen schuldig te staan, om toch te erkennen, dat wij niet kunnen zondigen zonder de wet te overtreden. Met onberispelijke juistheid wordt de eenheid der wet in het beginsel der liefde gesteld (*Matth.* 22 : 37 cf. *Deut.* 6 : 5, *Rom.* 13 : 9, 10, *Gal.* 5 : 14, *Col.* 3 : 14) en het geestelijk karakter der zedewet treedt in de liefde duidelijk te voorschijn ter veroordeeling van formalisme en legalisme, waarin de casuïstiek haren oorsprong vindt.

De zedewet eischt krachtens hare algemeenheid niets minders, dan de volmaaktheid van allen, als die zonder onderscheid geroepen zijn tot de verwezenlijking van wat in hunnen aanleg gegeven is, met inspanning van alle krachten van hart en ziel, van denken en doen (*Matth.* 5 : 48). Wie meent het doel reeds te hebben bereikt maar bezwijkt op de proef der gehoorzaamheid, die van hem wordt gevorderd, toont daardoor, dat hij nog verre is van de volmaaktheid in zijn leven, al heeft ook de idee der volmaaktheid in zijne overleggingen eene plaats gekregen. De liefde, die bereid is het leven zelf ten offer te brengen, wordt van allen geëischt, en is haar beginsel in ons werkzaam geworden, dan eerst zijn wij in staat, die reinheid van hart te kweeken zonder welke niemand God ziet. In verband hiermede handhaaft de zedewet haar recht, als volstrekt geldig. Zij wijkt evenmin voor het onrecht der macht, als voor het zelfbedrog der zwakheid. Zij laat zich niet in met schikken en plooien, maar laat vroeger of later zich hooren, ook te midden van hen, die reeds meenden, dat het onrecht de overwinning had behaald of dat de overmacht in voldongen feiten kon roemen. Zij heeft geduld, dewijl zij aan den Eeuwige behoort, en kan lang zich verborgen houden, alsof haar niet altijd de overwinning verzekerd is. Wie van haar recht overtuigd is kan niet anders dan gelooven dat allen bij het einde der dingen zullen moeten erkennen, dat haar gezag wel miskend, maar niet verwijderd kan worden. Zij blijft heerschen in de wereld over allen, hoe ver zij ook staan beneden de hoogte van hun ideaal, en hare volstrekte macht zal eerst openbaar worden, als het einddoel bereikt is dat aan de zedelijke orde in het heelal is gesteld.

Door A. GRÉTILLAT (*La morale Chrétienne* I p. 344) is gewezen op ROUSSEAU, als die in zijn *Émile* een paedagogisch stelsel ontwikkelt, waarin een beginsel wordt gehuldigd, volkomen het tegendeel van de leidende gedachte, in de openbaringsgeschiedenis te vinden, wier oorkonde wij hebben in onze heilige Schriften. Het is inderdaad van het hoogste gewicht voor de erkenning van de beteekenis en den ernst der zedewet, zijn aandacht te wijden aan de zienswijze van ROUSSEAU in verband met wat ons de „bijbelsche" voorstelling leert. Volgens ROUSSEAU

heeft men zich van gebod en verbod zooveel mogelijk te onthouden bij de opvoeding der jeugd, om niet tot overtreding te prikkelen. Men moet uitgaan van de onderstelling, dat de op zich zelf goede natuur van den kweekeling aan haar eigen neiging ten goede kan worden overgelaten. Daaraan ligt de meening, die ook in onze heilige Schriften hier en daar (1 *Tim.* 1:9) wordt voorgedragen, ten grondslag, dat de wet in het algemeen eerst beteekenis heeft waar de zonde reeds aanwezig is. Het tegendeel wordt intusschen, wat de zedewet in haar algemeen en altijd geldend karakter aangaat, ongetwijfeld geleerd in het bijbelsch verhaal van den val (*Gen.* 3). Kan men bij den mensch drieërlei toestand onderscheiden, bij de gedachte aan den dekaloog of eenige bijzondere wetsbedeeling (1 *Kor.* 9:20, 21) naar gelang hij in zoodanig verband van voorstelling *ἄνομος, ὑπονόμιος* of *ἔννομος* kan heeten, men moet bij de verhalen van *Gen.* 2 en 3 aannemen dat de wet, in gebod en verbod sprekende, wel degelijk behoorde bij den mensch, reeds in zijnen oorspronkelijken toestand van altoos betrekkelijke onschuld.

De mensch heeft zich van wat men noemen kan een gegeven natuurstaat te verheffen tot zedelijk wezen, wat niet geschieden kan zonder zelfbepaling, of men al dan niet aan de in het verbod zich openbarende wet zal gehoorzaam zijn. De idee van de opvoeding van het menschdom zoowel als van den individu is verbonden met de idee van een wet, tegenover welke de natuur van het tot zedelijk leven bestemde wezen moet worden geplaatst, juist omdat de wet niet is van den tijd of van beneden, maar eeuwig en van hoogere orde, als waartoe ook de mensch geroepen is. De vraag, of de mensch van éénen bepaalden boom al dan niet zoude eten, heeft geene andere beteekenis, dan of er plaats is bij hem voor een zelfverloochening, waarbij de natuur wijkt voor anderen drang dan die haar instinctief leidt. Het menschelijk wezen, op die proef gesteld, moet daardoor komen tot het besef, dat evenmin zijne roeping als zijn oorsprong tot het zinnelijke, aardsche leven beperkt is. Men komt zeker niet tot het juiste begrip van hetgeen in dit bijbelsche verhaal is bedoeld, als men niet denkt aan de zedewet, als tot wier vervulling de mensch geroepen is. Het zou natuurlijk bij deze eerste proef,

met evenveel zachtheid als wijsheid gekozen, niet blijven in 's menschen leven, maar de uitslag dezer proef was voldoende, om te doen uitkomen dat de mensch niet aan zich zelf kon worden overgelaten, want daartoe ontbrak blijkbaar te veel aan de liefde — de vervulling der wet — zonder welke het tot volmaking niet komen kan. De volkomenheid van het beginsel der liefde jegens God zou in elk geval geene meening hebben geduld, als in *Gen.* 3 : 1 wordt uitgesproken. Zonder gehoorzaamheid wordt geene zedelijke heerschappij verworven, en van wet moet dus gesproken worden overal waar van zedelijke macht sprake is. Gods Zoon, die als koning in het Godsrijk optreedt, was zelf *ὑπὸ νόμον* (*Gal.* 4 : 4) gelijk ook in zijn leven op aarde van het begin tot het einde duidelijk bleek (*Luk.* 2 : 51, *Hebr.* 5 : 8, 9). De vraag is niet, of de mensch zonder wet of gebod de zedelijke volmaaktheid bereiken kan — geene vruchtbare paedagogiek, die betere resultaten oplevert dan die van Rousseau, zal de waarde der wet in de opvoeding ter zijde stellen, tenzij onder den invloed van theorieën, die uit de school en niet uit het leven gegrepen zijn — maar de vraag is slechts, hoe de mensch tegenover de wet staat, of hij haar geheel of ten deele beschouwt als enkel boven en buiten hem staande, dan wel of hij haar met zijn eigen diepste wezen één acht. Dat de menschheid naar „bijbelsche" beschouwing nooit en nergens — evenmin buiten als in „Israël" — als in volstrekten zin *ἄνομος* was, moet ten stelligste worden aangenomen.

Paulus (*Rom.* 2 : 12—15) gaat ons voor in deze overtuiging, al schijnt het hier en daar anders te zijn (*Rom.* 7 : 4—26) door de moeielijkheid die er voor velen in gelegen schijnt om wèl te onderscheiden tusschen de zedelijke beteekenis der wet op zich zelve en in het algemeen, en de beteekenis van den dekaloog als heils-instituut voor het „Oude Verbond". Men kan niet beweren, dat — om bij Israël te blijven — vóór Mozes van gebod of verbod geen sprake was, al was Israël onder de Sinaïtische wetsbedeeling eerst rechtstreeks en als volk onder het theokratische juk gebracht, waarbij bovendien wèl bedacht worde, dat de Mozaïsche wet reeds hierom niet met de zedewet op zich zelve mag

vereenzelvigd worden, dewijl zij in hare veelheid van bepalingen, in hare gebondenheid aan uiterlijke vormen en in hare blijkbare onvoldoendheid (*Matth.* 19 : 8) op menig punt het gemis verried van de kenmerken van eenheid, algemeenheid en volstrektheid, die aan de zedewet behooren. Wat PAULUS en anderen in het N. T. sprekende over het O. T. duidelijk verklaarden omtrent het historisch en voorbijgaand belang der Mozaïsche wetgeving, was ook reeds door Profeten geleerd. Tegenover de onvergankelijke waarheid van de zedewet moet Israël's dekaloog met wat daaraan in verschillende tijden werd vastgehecht beschouwd worden als een tijdelijk instituut, dat waar zijn paedagogische taak vervuld is niet anders dan belemmerend kan werken in de ontwikkeling der echte zedelijkheid. Indien men slechts niet meent, dat men wijzen kan op het voorbijgaand karakter der „oude bedeeling" om met minachting op haar te mogen nederzien. Want wat in dezen vorm berekend was op eischen van volk en tijd, en daardoor gebrekkig en onvolledig, was toch in den grond der zaak niets minders dan een hoogstbelangrijk bewijs te meer, dat naar Gods wijsheid de stem der wet zich moet doen hooren, anders nog dan in het hart van den mensch in het algemeen en in de bijzondere levenservaring van Israël's patriarchen. Men moet wel alle gemeenschap met onze geestelijke voorvaderen in Israël hebben verbroken, om niet voortdurend den zegen te erkennen die voor de volken der wereld in deze bijzondere roeping van Abraham's geslacht te vinden is. Door GRÉTILLAT (t. a. p. 338) werd terecht gewezen op den jongelingsleeftijd met zijne eigenaardige eischen en gewoonten, om ons de historische beteekenis van Israël in de ontwikkelingsgeschiedenis van het zedelijke leven te doen kennen. Het is niet ongewoon, dat in het jongelingsleven eene geweldige krisis plaats grijpt, waarbij men zou zeggen dat het verkeerde en slechte buitengewone kracht uitoefent, terwijl men eigenlijk in de eerste plaats heeft te denken aan een conflict tusschen den zich ontwikkelenden vrijheidszin en den eisch van het gebod, waarvan de beteekenis in den kinderlijken leeftijd veel minder werd begrepen. Men is in hooge mate onder de bekoring van het verbodene (*Spreuk.* 9 : 17). Meer dan ooit wordt dan de noodzakelijkheid erkend, om de gehoor-

zaamheid aan het gebod te doen beschouwen in het vriendelijk licht van eene gebondenheid aan het welbegrepen belang van eigen persoon en leven, en de handhaving van den zedelijken plicht zal te voorspoediger geschieden, naarmate te minder op zijn autoritair karakter de nadruk wordt gelegd. Tegenover de ervaring, bedoeld in *Rom.* 7:8, moet de waarheid van *Rom.* 7:12 in het licht worden gesteld, en naast de pijnlijke bevestiging van *Rom.* 7:13 en 4:15 heeft men overtuigingen en ervaringen te plaatsen, als in *Rom.* 7:7 en 3:20 bedoeld worden. De hemelsche heelmeester doet hier zijn werk, en alleen in vertrouwen is ook hier 's menschen kracht. Zóó leerde PAULUS de beteekenis van het evangelie van CHRISTUS verstaan (*Rom.* 10:4), en zóó kwam de tijd, dat het Christendom de erfenis van het Jodendom met dankbaarheid kon aanvaarden. Blijft men vasthouden aan het oude dat niet blijven kan, dan wordt de ware zedelijkheid onder droevig legalisme van „eigengerechtigheid" (*Rom.* 10:3) begraven, maar zoekt men in het nieuwe zich een weg te banen waarop met het oude niet meer gerekend wordt in de opvoeding der menschen, dan gaat de zegen van het nieuwe verloren, terwijl men de vruchten van het oude niet meer plukt. De paedagogiek die zich los maakte van de opvoedingsgedachte, in onzen Bijbel te vinden, zal tot hare schade ondervinden, dat het de hoogste wijsheid was die zich in de leiding van Israël heeft geopenbaard ter voorbereiding van de volheid des tijds.

Het maakt eenen droevigen indruk op allen wien het zedelijke leven ter harte gaat dat, terwijl sommigen bezig zijn door eene angstvallige bekrompenheid van zedelijk inzicht, die alleen op lager standpunt van zedelijk leven eenig recht heeft, de waardeering der zedelijke beginselen van het Christendom in gevaar te brengen, anderen meenen bevorderlijk te zijn aan de eer en het belang van het Christendom, door eene vrijheid te eischen in het zedelijke leven waarbij aan heerschappij van de zedewet niet te denken valt. Misschien moet voor een goed deel de verklaring van dit feit, dat overigens onder den invloed staat van de heerschende emancipatie-zucht des tijds, ook op zedelijk gebied werkzaam, gezocht worden in de jammerlijke verwarring in het denken,

waardoor wel wordt erkend, dat de sfeer van het geestelijk leven uitgaat boven die van het leven der natuur, maar intusschen niet wordt ingezien, dat de waarborg voor deugdelijke en standvastige handhaving van zedelijke beginselen, waar zij in botsing komen met behoeften en driften van het natuurleven, enkel te vinden is in overwegingen, waarbij men zich plaatst op den bodem eener Godsleer, die zich ondubbelzinnig houdt aan de overtuiging, dat het hoogste Wezen overal, in natuur en geest, de wetten bepaalt waaraan natuurorde en zedelijke orde beiden hare vastheid ontleenen. Het is de taak der Christelijke Theologie voor deze overtuiging te ernstiger te strijden, naarmate de zedelijke grondslag der maatschappij te droeviger door naturalistische beschouwingen ondermijnd wordt.

---

§ 24.

De verhouding van den mensch tot de zedewet.

Wordt de verhouding van den mensch tot de zedewet aan de orde gesteld, dan behandelt men het onderwerp dat met het vraagstuk der autonomie wordt bedoeld. Het is hierbij in de eerste plaats wel noodig te onderzoeken, of de woorden autonomie en heteronomie steeds eene besliste tegenstelling aanduiden, alsmede of zij altijd wel in gelijken zin worden gebruikt. De overweging, dat in den loop der historische ontwikkeling dikwerf door heteronomie tot autonomie de weg wordt gebaand, moet tot voorzichtigheid nopen omtrent het gebruik van beide termen. Duidelijk is, dat ook hier de redeneering door gedachten wordt beheerscht, wier grond te vinden is in geloof in God, die alleen dan als eene vreemde macht tegenover den mensch optreedt, als Hij niet als Schepper der menschen wordt erkend, en dat de verschillende verhouding waarin men staat tot het supranaturalisme van zelf de maat bepaalt, waarin men van autonomie of heteronomie gesproken wil hebben. Het kost geene moeite, eene pantheïstische Godsleer te steunen met een betoog aangaande autonomische aanbevelingen van zedelijke feiten.

Vooral is het noodig, wel bedacht te zijn op de tegenstelling van immanente en transcendente heteronomie die

men maakt en waardoor het mogelijk wordt, de autonomie zóó te bepalen dat zij schijnt te vallen buiten het bereik der Godsleer. Ook is te waken tegen het gevaar, dat alzoo de beschouwing zoude gehandhaafd worden, alsof op geenerlei wijze het geloof in den persoonlijken God te kweeken zoude zijn, zonder dat het beginsel der heteronomie in kracht blijft. Tegenover de gevaren van den tegenwoordigen tijd, voortvloeiende uit de zedelijke anarchie, die velen bevreesd maakt, zal men weinig vermogen zonder den mensch te beschouwen als onderworpen aan eene wet van God, als den eenigen wetgever die ons behouden kan. Het is niet noodig, op den mensch, als krachtens zijnen aanleg voor gemeenschapsleven tot het heteronomische beginsel geneigd, te letten, als men hem in zijn godsdienstig leven beschouwt als geroepen, om tot autonomie op te klimmen uit den heteronomen toestand, waarin hij krachtens den Godsdienst dien hij belijdt zich oorspronkelijk bevindt. Het vraagstuk der autonomie en heteronomie verandert van aanzien en karakter terstond, als het met de vraag naar de Godsleer in verband wordt gesteld.

Meer dan aannemelijk is op elk standpunt waarop men zich van alle materialistisch positivisme wenscht te onthouden bij de beschouwing van den zedelijken mensch, tracht men tegenwoordig zich te houden bij eene zedekunde, die tegen alle egoïstische of eudaemonistische neiging gekant is. Te midden van zeer onderscheiden denkers openbaart zich alzoo een streven naar een idealistisch stelsel, dat ook naar geloofszijden eenen gunstigen indruk kan maken. Het is niet te ontkennen, dat overal, waar het zedelijke leven in bescher-

ming wordt genomen tegen alle naturalistische noodwendigheid zoowel als tegen alle ongebonden willekeur, eene poging kan worden begroet om ook de Christelijke levensbeschouwing in hare diepste beginselen te naderen. Met dat al moet toch worden toegestemd, dat de Christen eerst in zijn zedelijk bewustzijn tevreden kan zijn, wanneer hij den zedelijken mensch alzoo verklaard ziet, dat de Godsdienst hem de onmisbare kracht bijzet in zijn idealistisch streven. De sfeer van het volstrekte en onafhankelijke is de eenige, waarin de grond kan gevonden worden voor de erkenning en de eerbiediging van eenig hooger beginsel in den zedelijken mensch. De Godsleer moet alzoo den grondslag leggen van eene zedekunde, welke de Christen met vertrouwen kan aanvaarden. De theïstische beschouwing kan aan de gestelde eischen enkel voldoen, door zoowel den mensch aan den wil van God als zijnen hoogen wetgever te binden, als ook dien wil aan te merken, als in 's menschen wezen zelf gegrond. Het is uit dit oogpunt merkwaardig, dat het geweten des menschen ook door zulken die overigens door andere beginselen geleid worden zoo wordt beschouwd, dat daarin grond wordt gevonden tot erkenning van deze gebondenheid der menschelijke natuur aan hooger en heiliger Wezen. De overweging, dat de mensch alzoo tevens medewerkt om de overtuiging te bevestigen, dat het einddoel van God met de leiding der wereld wordt bereikt, is uit den aard der zaak alleszins geschikt om het theïsme aan te bevelen. De vraag, of de mensch als autonoom handelt, dan wel of hij zich buigt onder het heteronome juk dat hij als schepsel van God draagt, wordt op het standpunt van het theïstisch

Godsgeloof beslist in den zin der erkenning van eene door God gestelde theonomie.

1. **Autonomie en heteronomie.** De vraag mag wel worden gedaan, of bij de begrippen, door deze benamingen aangeduid, wel altijd en overal aan hetzelfde gedacht wordt (Prof. von Nathusius. *Die philosophische Ethik und die Religionsphilosophie* in: L. Weber. *Die Wissenschaften und Künste der Gegenwart* 1898, S. 139, 140). Vooral ook mag er wel op gelet worden, of men er eene volstrekte tegenstelling mede pleegt te bedoelen. Gewoonlijk denkt men bij eene wilsbeslissing, die men autonoom noemt, aan eene zoodanige die van binnen bepaald wordt, en bij de heteronome aan eene die onder invloed van buiten staat. Men vergeet daarbij wel eens, dat wat onder invloed van buiten geschiedt wel degelijk tevens bij de innerlijke wilsbepaling toestemming kan vinden, en dat men wel ook dáár van autonomie spreekt waar toch hooger bestuur beslissingen of besluiten kan te niet doen. Het feit is niet te ontkennen, dat men deswege soms niet weet, of men met autonomie dan wel met heteronomie te doen heeft, zoodat het ons ook niet kan verwonderen, dat menigmaal van autonomie onder zeker voorbehoud of binnen zekere grenzen gesproken wordt. Dit is zeker, dat de handeling die krachtens autonomie geschiedt geheel gelijk kan zijn aan die waarbij de mensch onder heteronomie staat, en dat achting voor den wetgever dikwerf meer doet, dan de achting voor de wet zelve vermag. In verband met overwegingen, als waarmede wij ons (zie § 23 onder 2) bezig hielden, moet ook worden opgemerkt, dat de zedelijke wil eerst onder de heerschappij van het beginsel der heteronomie komt tot die zelfstandigheid waarin de mensch zich zelven van het recht der wet voldoende rekenschap geeft (Gallwitz. *Das Problem der Ethik* 1891. S. 65).

Dat ook bij dit vraagstuk de gedachtenwisseling wordt beheerscht door de voorstelling die men zich vormt aangaande de verhouding van God en wereld kan niet duidelijker blijken, dan wanneer men kennis neemt van de wijze waarop het behandeld wordt door Eduard von Hartmann

(b.v. in: *Das sittliche Bewusstsein.* Vorwort. 2te Aufl., S. 10 u. s. w. en *Heteronomie und Autonomie. Ethische Studien.* S. 109 u. s. w.). Dat het geloof hier volgens dezen wijsgeer groote beteekenis heeft, ziet men reeds, als hij ook daar van heteronomie spreekt, waar de inhoud van het gebod wel overeenstemt met den zelfbewusten wil, maar met of zonder recht wordt geloofd, dat men dezen inhoud tracht te verwerkelijken, niet omdat men zelf dit wil, maar omdat de vreemde wil het verordent, gelijk hij ook omgekeerd autonomie erkent, waar het handelen krachtens haar in inhoud overeenkomt met wat elders volgens heteronomisch beginsel geschiedt. Opmerkelijke dingen worden hier (*Ethische Studien.* S. 110) gezegd. De schrijver spreekt er van, dat niemand bij eene autonome beslissing van een Duitscher, die overeenstemt met wat op de Fidschi-eilanden wordt voorgeschreven, zal denken aan den invloed van zulk een voorschrift, om het even of dit den Duitscher al dan niet bekend is. Anders is het geval, als zoodanig gebod in Duitschland zelf in Staat, Kerk, school of familieleven geldt. In dit geval zijn drie mogelijkheden te onderscheiden. Men kan dan òf van deze heteronomie zich volledig emancipeeren, òf zich aan haar gehoorzaam toonen, ook als zij in strijd komt met eigen inzicht, naar gelang de autonomie zich handhaaft of wel volkomen prijs geeft. Maar ook is mogelijk, dat geen van beiden — noch handhaving, noch opoffering van het beginsel der autonomie — plaats heeft, maar dat zich strijd openbaart tusschen de gehoorzaamheid aan het heteronome gebod en den lust om zijn eigen weg te gaan, zoolang ten minste niet het eene of het andere beginsel de overwinning behaalt. Volgens von Hartmann is dit de gewone staat van zaken, dewijl de natuur van den mensch aanvangt met het feit der zedelijke autonomie, die in botsing komt met de optredende heteronomie, wier voortgaande heerschappij van lieverlede daartoe leidt dat de natuur zich bewust wordt van hare autonomie. In den tusschentoestand heerscht de illusie, dat men autonoom handelt, ook waar men werkelijk zich voegt naar traditioneele inzichten waarvan men geen afscheid meent te mogen nemen. Wordt voorts door den schrijver als waarheidsmoment in de heteronomie erkend, dat het doel der menschheid door „absolute

Zweckbestimmungen" is vastgesteld, terwijl het onware daarin wordt gebracht door de voorstelling, dat deze doelbepaling wordt toegeschreven aan een vreemd wezen dat door uitwendige openbaring zijne geboden in overeenstemming met het gestelde doel „fix und fertig" aan den mensch heeft medegedeeld, het ligt voor de hand te vragen, aan welke soort van overwegingen zoodanig doelbegrip is ontleend, alsmede waarom men genoodzaakt zou zijn zich een Godsidee te vormen naar zulk supranaturalistisch model. Of mag men van heteronomie niet spreken, waar het supranaturalisme met alle mechanische opvatting in genoemden zin heeft gebroken? Ligt het op den weg van de onderscheiding tusschen God en mensch, het schepsel tegenover den Schepper, als een vreemd wezen te plaatsen? Duidelijk is, dat de leeraar van het concreete monisme (zie mijne *Wetenschap van den Godsdienst.* II § 35 onder 10) bezig is, zijne eigene Godsleer aan te bevelen, als hij op deze wijze het beginsel der autonomie bepleit (t. a. p. S. 112). Hoe weinig op dat standpunt het zedelijk beginsel, dat ook in de heteronomie begrepen is, tot zijn recht komt, wordt openbaar, waar voorts wordt opgemerkt, hoe het staat met de verhouding tusschen „Legalität" en „Moralität". De wil der gemeenschap staat tegenover den individueelen wil. Het gewoonterecht is de uitdrukking van dien gemeenschapswil, en de man die als wetgever onder een volk optrad had altijd de uiterste voorzichtigheid in acht te nemen, waar hij zich in een of ander boven dat gewoonterecht wilde verheffen. Langzamerhand wordt er scheiding gemaakt tusschen de rechtsbedeeling der wet en het gebied der zedelijkheid, waar de autonomie heerscht, terwijl de gewoonte hare heerschappij slechts handhaven kan in het gewone maatschappelijke verkeer, voor zoover daarbij van recht of zedelijkheid niet kan worden gesproken. Terwijl op rechtsgebied, even als in de dingen van gewoonte of mode, de vraag der motieven niet in aanmerking komt, dewijl men hier eenvoudig let op wat naar wet of goede manieren moet geschieden, kan dáár het heteronomisch beginsel zonder bezwaar worden toegepast, en omgekeerd kan volgens deze beschouwing de autonomie op zedelijk gebied te geruster worden toegelaten, naarmate dat terrein te beter wordt begrensd. Zóó wijkt de zedelijke hetero-

nomie met de verbinding van „Legalität", „Moralität" en wat hier „Schicklichkeit des Verhaltens" wordt genoemd. De vraag der volstrekte verbindbaarheid wordt hier natuurlijk ter zijde gelaten, voor zoover niet het strafrecht en de openbare meening gerekend worden voor de vastheid der orde te zullen zorgen. Duidelijk wordt hierbij uitgesproken, dat op dit standpunt eigenlijk ook op het rechtsgebied slechts in dezen zin aan heteronomie gedacht wordt, dat het volk in zijn geheel als organisme van hoogere orde boven de individuen staat. Elk individu neemt eigenlijk deel aan de wetgeving onder welke hij zich stelt, en wordt hier van souvereiniteit gesproken, zij kan niet anders zijn dan de macht van het geheel over de deelen. Mocht men nog blind zijn voor het feit, dat bij deze theorie het onderscheid tusschen natuur en geest eigenlijk wordt opgeheven, men hoore, hoe de schrijver de gedachte ontwikkelt, dat bedoelde volkswil, die de wet stelt, in den grond der zaak de vrucht is van vorige geslachten, wier erfenis men te gemakkelijker kan aanvaarden, dewijl men het geërfde zelf kan wijzigen, als de ontwikkeling dat eischt. In beeldspraak, aan de physiologie der levende wezens ontleend, wordt verklaard, dat het geërfde de phylogenetische rede vertegenwoordigt, terwijl men de ontogenetische rede der menschheid leert kennen uit de in bepaalden tijd aangebrachte wijzigingen. Het historisch gewordene wordt met eerbied begroet, hoewel men het er voor houdt, dat men op het tegenwoordige standpunt zich billijk boven het bewustzijn der voorgeslachten kan verheven achten.

Men heeft intusschen te bedenken, dat de hier bedoelde heteronomie als de immanente geplaatst worde tegenover de transcendente, waarbij men aan den wil van een transcendenten wetgever te denken heeft. Deze transcendente heteronomie omvat ook de gezindheid en dringt aan op onderhouding van het gebod uit eerbied voor den wetgever. Eigenlijk blijft zij voortdurend beslag leggen op alle drie genoemde levensterreinen, maar toch kan ook op dit standpunt langzamerhand eene scheiding intreden. Hier geschiedt dan juist het omgekeerde van wat bij de immanente heteronomie plaats heeft. Terwijl de laatste de innerlijke moraliteit meer en meer autonomisch opvat, wordt hier deze innerlijke gezindheid

ten slotte alleen nog als heteronoom opgevat, waarvan het gevolg is, dat heteronomie en autonomie scherper tegenover elkander komen te staan, in verband met het feit, dat tegenover de voortdurende ontwikkeling van rechtsbegrippen en volksgewoonten de geboden van den transcendenten wetgever hoe langer hoe meer als vast en onveranderlijk worden beschouwd, voor zoover ten minste niet, als bij den overgang van Oud tot Nieuw Testament, aan oude voorstellingen een nieuwe kleur gegeven wordt. De opmerking wordt hierbij door von Hartmann gemaakt, dat de inhoud van de transcendente heteronomie toch geen andere is dan die van het autonoom-zedelijke bewustzijn der profeten, die als dragers der openbaring optreden en op hunne beurt wéér teruggeven wat er leeft in het autonoom-zedelijke volksbewustzijn, waarboven zij zich slechts met voorzichtigheid op sommige punten verheffen. De waarde van de transcendente projectie van deze autonoom-zedelijke beginselen wordt door den schrijver niet ontkend, maar hij meent, dat zij duur gekocht is met het oog op de toekomstige gevaren. Want hij stelt zich voor, dat wie zóó is opgevoed, dat hij eenmaal inziet, wat hier heeft plaats gehad krachtens bedoelde projectie, de geheele zedelijkheid over boord werpt en òf terugvalt in wat hij het pseudo-zedelijke eudaemonisme noemt òf de willekeur van het subject op den troon plaatst, wat te bedenkelijker is, als middelerwijl de eerbied voor de rechtsorde en goede manieren door sociaal-demokraten en anarchisten is ondermijnd. Uit dit oogpunt de tegenwoordige krisis beschouwende, meent hij te krachtiger te moeten aandringen op de huldiging van de door hem aanbevolen autonomie en de machthebbenden in Staat, Kerk en school ernstig te moeten waarschuwen, dat men niet in alle autonomie zondigen opstand zie tegen God. Bij de opvoeding moet zijns inziens de „immanente Autorität" optreden, om de zedelijke autonomie te kweeken binnen het raam der heteronome legaliteit. Volgens hem heerschte bij de besten in de oude wereld het eudaemonisme en in de middeleeuwen de heteronomie. Het een en het ander is „pseudo-moraal". De autonomie die in Kant en J. G. Fichte het hoofd verhief gaat van lieverlede — meent hij — het slagveld bezetten, waarop de „pseudo-moraal" in haren dubbelen vorm

bezweek of bezwijken zal, in onderlingen strijd. De Christelijke Theologie tracht bij enkelen in den kring harer beoefenaars van het verwijt van heteronomie zich volgens von Hartmann vrij te maken, maar hij meent, dat dezen aan de Christelijke ethiek eenen slechten dienst bewijzen, als zij zich daartoe bewegen op eudaemonistische paden, terwijl hij verklaart, dat „der Vorwurf der Heteronomie nun einmal von dem persönlichen Gottesbegriff nicht zu trennen" is. Het kan dus niemand verwonderen, dat wie zich aan het theïstische Godsbegrip houdt niet geneigd zal worden bevonden, de op zich zelf hoogst belangrijke beschouwingen van den schrijver te aanvaarden ter beëindiging van het geschil tusschen autonomie en heteronomie. Door von Hartmann wordt dan ook in den tegenwoordigen tijd niets opgemerkt, dat aan oplossing van het geschil kan doen denken. Met smart ziet hij intusschen, hoe eudaemonisme en zedelijke anarchie onder deze omstandigheden bij het volk veld winnen (cf. C. Stange. *Die Christliche Ethik in ihrem Verhältniss zur modernen Ethik* 1892, *Heteronomie und Eudämonismus in der Christlichen Ethik* in: Zeitschr. für Wiss. Theol. 1895 S. 38 u. s. w. en *Einleitung in die Ethik* I 1900).

Bij de beoordeeling van dergelijke voorstellingen als ons door den wijsgeer van het concreete monisme omtrent autonomie en heteronomie in het zedelijke leven worden gegeven, mag wel worden in aanmerking genomen, dat daarbij wel op den mensch als zedelijk wezen gelet wordt tegenover zijne gebondenheid aan rechtsbepalingen en aan den eisch van goede manieren, maar dat niet wordt gerekend met de erkenning van den godsdienst, als den mensch van nature niet minder eigen dan de aanleg tot zedelijk leven. De wijsgeerige Theologie kan ook waar zij 's menschen zedelijk leven in behandeling neemt, niet anders dan met wantrouwen de wijsgeerige ethiek aan het werk zien, als deze 's menschen godsdienstig karakter niet eert, hetzij in zijn individueel hetzij in zijn gemeenschappelijk leven. Dat zij aan het laatste zooveel aandacht wijdt, stelt haar in de gelegenheid de zwakke punten harer zedeleer meer te bedekken, dan het geval zou zijn, als zij allereerst op ons individueel bestaan en alzoo op ons persoonlijk karakter acht gaf. Het waarheids-

moment in de heteronomie, dat niet geloochend kan worden, heeft zij dikwerf getoond te waardeeren, waar zij op de gemeenschap lette, als waarin de mensch zich heeft te ontwikkelen naar stellige eischen van gezonde paedagogiek. Maar het bleek slechts al te duidelijk, dat het recht dezer heteronomie niet op vasten grondslag was te vestigen, en het ontbrak niet aan gelegenheid om ook hen die overigens het pessimisme prediken te zien lijden aan de fouten van een oppervlakkig optimisme, dat zich de menschelijke natuur in den strijd tegen zelfzucht en zonde veel gunstiger en krachtiger voorstelt dan de ervaring dáaromtrent ook in het gemeenschapsleven getuigt. Wanneer de Theologie in hare wijsbegeerte des zedelijken levens op de nauwe verbinding tusschen Godsdienst en zedelijkheid in den mensch en in de behandeling van zijn geestelijk leven aandringt, dan doet zij dat niet, omdat de historie haar leerde dat de Godsdienst altijd gunstig op het zedelijke leven gewerkt heeft. Zij is niet blind voor het feit, dat ook de Godsdienst zelf onder den invloed staat van eene verwijdering van God, waardoor hij kwam tot diepe en ver om zich heen grijpende ontaarding. Maar wat de geschiedenis ook moge leeren omtrent wederzijdschen schadelijken invloed van godsdienstige voorstellingen en zedelijke praktijken in weerkeerige gemeenschap, in de zedekunde laat de Theologie den eisch niet varen, dat de grondslag van echt zedelijk leven niet te leggen is dan in den bodem der overtuiging, dat de mensch als geestelijk wezen gebonden is aan God, dien hij als zijnen Schepper aanbidt. Het vraagstuk van autonomie en heteronomie wordt dan gesteld in ander licht, dan waarin het staat bij allen die, om welke reden ook en met welk doel ook, zich bewegen op den weg van pantheïstische overwegingen.

2. **De mensch in betrekking tot de zedewet.** Wie de geschiedenis der zedekunde, ook in den tegenwoordigen tijd, gadeslaat kan de gedachte niet weren, dat ook zij die bloot-empirisch in hun zedekundig stelsel wenschen te werk te gaan, voor zoover zij niet op materialistischen bodem staan en van volstrekte verbindbaarheid van eenigen zedelijken eisch niet willen weten, nu en dan toch, al zij het slechts met het oog op eenig objectief goed als doel van het subjectieve zedelijke

leven, doen denken aan de begeerte om tegenover egoïstische en eudaemonistische neigingen eenen waarborg te zoeken van betrouwbaren aard voor de handhaving eener vaste zedelijke orde. Men moge daardoor op eenigerlei wijze gevaar loopen al te gemakkelijk door praktische overwegingen te willen winnen wat men prijs gaf op theoretisch gebied, met ingenomenheid mag toch worden verklaard, dat alzoo eischen des zedelijken levens zich wisten te handhaven ook waar men het niet verwachten zoude. Te midden der empirische denkers van onderscheiden gedrag openbaart zich een idealistisch streven, òf in het spreken over volstrekt geldende waardeeringsoordeelen, òf in het erkennen van objectieve zedelijke goederen, òf in het verheffen van zedelijke idealen, zoo al niet voor den individu, dan toch voor het gemeenschapsleven van hooge waarde. Bij nauwkeurige analyse van het zedelijke bewustzijn kunnen wij niet ontkennen, dat daarin de overtuiging te vinden is van eenen door vrije zelfbepaling te verwerkelijken eisch der wet in persoonlijk en gemeenschappelijk leven. De erkenning van persoonlijk zedelijk leven, individueel en sociaal, staat en valt met de ontkenning zoowel van ongebonden willekeur, als met de verwerping van eene noodwendigheid, die aan natuurmacht zou doen denken, als werkzaam ook op zedelijk terrein. Ware het aannemelijk, met velen te denken dat de voorstelling van zedelijke noodzakelijkheid met voldoende zekerheid te verklaren is uit het historisch leven der menschheid zonder meer, dan zou gezegd moeten worden, dat de zedelijke drang ontleend is aan uitwendige motieven. Als zedelijke autoriteit treedt dan de maatschappij zelve op. Voor het rechtsbewustzijn moge daarin te berusten zijn, maar ons zedelijk bewustzijn getuigt te luide voor het recht onzer persoonlijke vrijheid, waarmede wij ook, zoo noodig, ons stellen tegenover maatschappelijke eischen, om te kunnen meenen, dat wij in onze zelfbepaling volstrekt gebonden zouden zijn door bloot-maatschappelijke verordeningen. Ware de wet die ons in onze zelfbepaling leidt de vrucht van tijden en omstandigheden, dan zou geen redelijke grond zijn aan te wijzen voor het besef van het onvoorwaardelijke waarmede zij ons blijkbaar verplicht. Erkent men dit onvoorwaardelijke in onze verplichting, dan moet haar

grond worden geacht te liggen in de sfeer van het volstrekte en onafhankelijke, die zich verheft boven het historisch leven der maatschappij. In de vele pogingen, die men heeft aangewend om den zedelijken mensch te verklaren buiten den Godsdienst om, als die ons rechtstreeks met het oneindige verbindt, openbaarde zich dan ook soms de erkenning van eene zedelijke wereldorde, als van eene orde van zaken, waarbij aan niets anders te denken viel dan aan idealistische overwegingen, welke ons weêr langs eenen omweg brengen op den weg der Godsleer. De Christelijke Theologie had wel reden te vragen, of zij zich vereenigen kon met de Godsidee die hier werd aanvaard, maar toch tevens oorzaak met blijdschap te erkennen, dat alzoo de empiristische opvatting van het zedelijke leven werd ter zijde gesteld — en dat te meer, dewijl zij met recht mocht oordeelen, dat in den grond der zaak eene theologische zienswijze hier ten grondslag lag van de wijsgeerige verklaring des zedelijken levens, ook al meende men omgekeerd, dat praktische overwegingen hadden geleid tot vriendelijker houding tegenover de godsdienstige levensbeschouwing, dan waaraan sommige aanhangers der „onafhankelijke zedeleer" ons hadden gewend. Trouwens ook bij de mannen van deze richting is het altijd wel te zien, uit welken hoek zij komen. Het bleek ook ten onzent, zoowel als elders, dat niet allen die Godsdienst en zedelijkheid streng wenschen te scheiden op positivistischen bodem staan. De idealistische wijsbegeerte bleef ook op hare wijze pleiten voor godsdienstige denkbeelden in de behandeling der zedekunde, buiten zoowel als binnen theologischen kring.

De Christelijke Theologie heeft intusschen op haar theïstisch standpunt tegenwoordig een ernstige roeping te vervullen. Zij is verplicht eenerzijds grooten nadruk te leggen op het feit dat de zedewet den wil vertegenwoordigt van God, als den oppersten wetgever, en anderzijds de overtuiging te handhaven dat die God den mensch geschapen heeft naar zijn beeld. In die dubbele geloofsovertuiging ligt de grond der meening, dat de mensch geroepen wordt om der zedewet gehoorzaam te zijn met alle inspanning van zedelijke krachten, als eener wet die beschouwd kan worden van goddelijke herkomst te zijn, terwijl zij tevens getui-

genis vindt bij het eigen geweten. Het is opmerkelijk, dat slechts zeer weinigen onder de beoefenaars der zedekunde, die zich onafhankelijk waant van den Godsdienst, zich hebben kunnen vrijhouden van alles wat aan hoogere dan empirische gegevens deed denken. Zelfs is dikwerf door hen, die voor eene zedelijke verheffing der menschheid, buiten den Godsdienst om, pleitten, aan het geweten eene plaats toegekend, welke het niet bekleeden kan zonder dat aan metaphysische feiten waarde wordt gehecht. Het scheen dan wel eens, dat men in deïstischen vorm zich een Godsbegrip had gekozen, om aan den ernst te ontkomen waarmede God, op andere wijze opgevat, zich te zeer als levende God aan den mensch had doen kennen. In dat geval ware een transcendente grond van zedelijke verschijnselen aan te nemen, waarvoor men meende geen andere verklaring noodig te hebben, dan men reeds had gevonden in de waardeering van bloot-empirische feiten. Eene heteronomie ware daarmede erkend, waarmede men geen vrede kon hebben, als men meende, dat het goede altijd om zijns zelfs wille gedaan moest worden, zoodat aan vrees voor God noch verlangen naar zijn loon gedacht mocht kunnen worden. Ook is het psychologisch onmogelijk, dat de zedewet geenerlei betrekking tot God zoude hebben, als toch ten slotte hare volbrenging niet geschiedt buiten het geloof, dat God daarmede zijn doel bereikt.

Tegenover dit gevaar heeft de theïstische Godsbeschouwing met ernst de overtuiging te bepleiten, dat de Godsdienst slechts dan waarde heeft als hij zedelijke beteekenis heeft, voor zooverre hij bij de bepaling van het wezen Gods zijne verhouding tot den mensch in aanmerking neemt. Bij zoodanige opvatting is hij de grondslag der zedelijkheid, niet in dien zin, alsof hij zelf de grond zou zijn van het zedelijke leven, maar in dien verstande, dat de grondbeginselen die in hem worden samengevat ook gelden als grond, waarin de zedewet rust, die de mensch in zijn zedelijk leven te vervullen heeft. De Godsdienst moge al, als vroomheid optredende, op eigenaardige wijze getuigenis geven aan den samenhang van den mensch met God, ook in den vorm der zedelijkheid geeft hij eene duidelijke aanwijzing, hoe de mensch geroepen is om God, die

hem in het leven riep, eene gehoorzaamheid te toonen, die het geheele leven opeischt. In deze samenbinding van Godsdienst en zedelijkheid heeft men de schoonste gelegenheid, om de vrucht te plukken van de theïstische Godsvoorstelling, zonder welke het vraagstuk der autonomie niet is te beslissen, dan in een zin waarbij aan gebondenheid van den mensch aan God niet valt te denken. Alleen bij aanvaarding van deze beginselen kan aan eene theonomie gedacht worden, als waarin met de autonomie zich de heteronomie verbindt.

HOOFDSTUK III.

HET EINDDOEL VAN HET ZEDELIJKE LEVEN.

§ 25.

Het hoogste goed.

Uit het einde wordt het begin gekend. De wetenschap die kon bepalen wat 's menschen hoogste goed in het zedelijk leven mag heeten, zou ook kunnen leeren wat dit leven in zijnen aanvang is. Zij die het geluk in den individueelen of in den socialen vorm als hoogste goed des menschen beschouwen, moeten spoedig inzien dat, waar de eisch der zelfverloochening als eerste les in het zedelijke leven wordt erkend, moeielijk langs dezen weg het hoogste goed kan worden nagejaagd. Wat in zoo hooge maat den stempel van het veranderlijke en onstandvastige draagt, als het goed dat in het algemeen voor de meesten als het meest begeerlijk geacht wordt, kan reeds daarom niet zonder ernstig voorbehoud als het hoogste beschouwd worden. Wat als zoodanig kan worden geroemd, moet ook beschouwd worden als buiten alle vergelijking te blijven. Welken vorm men ook aan het eudaemonisme of utilisme geve, waardoor men het vrij houdt van de gewone bezwaren die tegen deze beschouwing van het zedelijke leven kunnen worden ingebracht, men ontkomt niet aan de moeielijkheid, die daarin gelegen is, dat men

aan den lust eene waarde hecht die aan het zedelijke vreemd is, waar de zelfbeheersching veeleer de hoogste plaats bekleedt. Het hedonisme knaagt aan het eudaemonisme ook van het edelste gehalte.

De waardebepaling is van buitengewone moeielijkheid en men kan de vraag wel stellen, of zij in het algemeen wel wetenschappelijk mogelijk is. Voor de klassieken was dit nog gansch anders dan voor hen, die bij de bepaling van het hoogste goed nog eenen anderen maatstaf hebben dan die begrepen is in de waardeering van aardsche goederen. Vraagt men, wat ons als zedelijk goed nuttig kan zijn, vooral met het oog op ons individueel leven, in verband met ons deel aan het koninkrijk Gods, dan komt het aan op ons deelgenootschap aan het leven met God, dat zeker het allerminst tot eenige vergelijking zich leent. Als men in rechtstreeksche aanraking komt met God, dan is men op het gebied des geloofs, waar van menschelijke wetenschap het allerminst heil te wachten is.

Zoo wordt ook het meest openbaar, dat de godsdienstige zijde van ons leven aan de zedelijke op het innigst is verbonden. Hier verheft zich met groote kracht de vraag van het ideaal. De mensch, die in het zedelijke naar het hoogste goed zoekt, tast naar God om Hem te vinden op het gebied van het zedelijke leven. In zijn bewustzijn vindt de mensch zich hier in aanraking met God, en de vraag, wat hem het hoogste is, treedt hier in rechtstreeksch verband met zijn godsdienstig leven, waarin God hem geldt als het hoogste dat hij kent in ieder opzicht en op elk gebied. Het is dus natuurlijk dat de zedekundige hier de taal van den Gods-

dienst beschouwt, als die zich het best leent om de gedachten te vertolken voor welke hij op zedelijk gebied uitdrukking zoekt. Voor hem wien de zedelijkheid één is met den Godsdienst, naar de beginselen des Christendoms, is hier de krachtigste aanbeveling van de overtuiging, dat de zedekunde zonder metaphysica zich vruchteloos beijvert om hare vraagstukken op te lossen. Waar zij het einddoel des zedelijken levens beschrijft, spreekt zij van God.

1. **Begrip van het hoogste goed.** In het einddoel openbaart zich het beginsel der dingen. Uit het streven kan men besluiten tot den aard van den aanvang der beweging. Zoo heeft men gemeend, dat het hoogste goed, waarnaar de zedelijke mensch heeft te jagen, aanleiding gaf om van eudaemonisme te spreken als uitgangspunt des zedelijken levens. Ware dit intusschen alzoo, dan zoude men moeten zeggen, dat het zedelijke leven, als geroepen om zich door zelfbeheersching boven het dierlijke leven te verheffen, in het eudaemonisme zich zelf dooden zoude, want men zoude niet kunnen volhouden, dat de hoogste lust moest worden nagejaagd, waar de eisch der zelfverloochening werd vernomen. In den nieuweren tijd werd het individueele eudaemonisme meestal vervangen door een sociaal eudaemonisme, onder den invloed van het juiste besef dat de mensch eerst als gemeenschapswezen over het hoogste goed oordeelen kan. In den vorm van utilisme openbaarde zich het eudaemonisme met meer zedelijk recht, doch evenzeer zonder rechtmatige bezwaren te kunnen ontgaan. De bevordering der algemeene welvaart kan moeielijk als hoogste goed van den mensch op zich zelf beschouwd worden aangemerkt, dewijl het van zelf spreekt, dat het van allerlei omstandigheden afhangt, wat wel als het meest wenschelijk voor de meesten zal gelden, en dit bovendien niet juist bijzondere belangen kan dienen. Zal de algemeene welvaart als ons hoogste goed te beschouwen zijn, dan zal het wel altijd zijn in den vorm van een gebod waaraan wij gehoorzaam hebben te zijn. Zoodra echter het begrip van een gebod

waaraan wij hebben te voldoen zich laat gelden, is het beginsel van eudaemonisme prijs gegeven. Het gemis van een ideaal bij zoo velen onzer tijdgenooten hangt ongetwijfeld samen met een onpsychologisch dwepen met een goed, dat reeds om zijnen veranderlijken aard nimmer het hoogste goed kan wezen. Het gemoed moet aangegrepen worden, zal van een hoogste goed sprake kunnen zijn (*Philipp.* 3 : 12).

Alle eudaemonistische of utilistische moraal die de welvaart van individu of gemeenschap als doel der zedelijkheid stelt, heeft duidelijk bewezen de zelfverloochenende liefde niet te kunnen waardeeren, welke blijkens de geschiedenis volstrekt noodwendig is, zal er sprake kunnen zijn van een bezieling, die het mogelijk maakt offers te brengen aan de zelfzucht in het belang van den zedelijken plicht. Is de mensch zelf het einddoel, dan kan wel eene gerechtigheid als des Farizeërs gekweekt worden, maar geenszins de „overvloedige gerechtigheid" die alleen aan den zedelijken plicht voldoet. De utilistisch denkende mensch is tot zuivere zelfverloochening niet bekwaam.

Volgt men WUNDT in zijn historisch evolutionisme, in de meening dat men, lettende op de vrucht van het historisch zich ontwikkelende leven, een hooger doel dan in het eudaemonisme gewonnen wordt voor het zedelijke leven verkrijgt, men wordt dan gewaar dat men eigenlijk aan eene illusie waarde gehecht heeft, tenzij men op eudaemonistische wijze denkende zich eenvoudig voorstelt, inmiddels eigen geluk te hebben nagestreefd. Bovendien, is bij het gewone eudaemonisme dikwijls gevaar dat het individueel karakter van het geluk te eenzijdig gekweekt wordt, bij WUNDT's evolutionisme is daarentegen het gevaar niet denkbeeldig dat ook ter andere zijde groote bezwaren rijzen.

Bij overweging van een en ander, is het niet vreemd dat SCHLEIERMACHER's „Güterlehre", ten minste voor zoover zij de vraag naar het hoogste goed opwierp, tot genoeg moeielijkheden aanleiding gaf. Het betreft hier eigenlijk de waardebepaling van zedelijke goederen, en welke eischen men daaraan ook in het algemeen stelle, men zal wel niet dwalen, als men daarbij aan subjectieve willekeur groote plaats inruimt. Men kan zelfs vragen, of men hierbij wel aan wetenschappelijk onderzoek

denken kan. De waardebepaling op zich zelve kan ongetwijfeld als wetenschap behandeld worden, als zij bedoelt te handelen over het waardeeren als eene werkzaamheid van den geest en over de wijze waarop deze naar bepaalde wetten bij dit werk zich heeft in te richten. Maar iets geheel anders is het, de voorwerpen zelven te beoordeelen en naar hun bijzondere waarde te bepalen, vooral aan eenig voorwerp eene zoodanige waarde toe te kennen dat daaraan de beteekenis van het hoogste goed te hechten zou zijn. Denkbaar was dit op het standpunt dat door de oude klassieken werd ingenomen, toen het de vraag was, of er niet verschil was aan te nemen tusschen de goederen des aardschen levens waartusschen de keus den mensch gegeven was, en of niet het een boven het ander te stellen was, dat bij de volmaking van 's menschen bestemming, die alleen in dit aardsche leven gezocht werd, in aanmerking moest komen. Maar ongelijk veel moeielijker werd de zaak, toen de zedelijke opvatting van den mensch in het Christendom veel meer zich tot taak gesteld zag, de waarde te bepalen van het hoogste goed, in verband met het inzicht dat eerst bij den blik op het volgend leven de bestemming van den mensch te bepalen is. Van het oogenblik af, dat de aandacht hierop gewend was en in de wereld van het denken de vraag werd gesteld hoe te oordeelen was over het hoogste goed, in verband met het heil dat in Christus is, was de vraag naar het zedelijk goed dat het hoogste kon heeten eerst waarlijk tot eene lastige vraag geworden.

Men kan als zedelijk goed beschouwen al wat ons als zedelijke wezens van nut kan zijn. Wat voorwaarde van het zedelijk proces is, kan even goed als wat zijn vrucht moet heeten, als zoodanig aangemerkt worden. Beschouwd in verband met het eeuwige leven, is voor ons een zedelijk goed, al wat in hetgeen Gods koninkrijk heet is begrepen. Vooral de gemeenschap met God zelf is het hoogste goed, wanneer wij dezen term gebruiken met het oog op ons zelven. Dat wij dit niet mogen doen, is gemakkelijker gezegd dan bewezen, maar zeker is dat wij, als wij aannemen, dat wij den enkelen mensch liever moeten beschouwen als deelhebbende aan eenig deel van het hoogste goed, nog veel minder

in het gereede komen met eene juiste bepaling van wat wij als het hoogste goed hebben te beschouwen. Zeker is, dat sommige menschen als hun hoogste goed beschouwen dat zij medewerken aan het algemeene goed, doch misschien is het, omdat voor hen persoonlijk geen hoogste goed ergens aanwezig is, tenzij in abstracte voorstelling. Is de mensch geneigd, het hoogste goed te zoeken in wat hem persoonlijk het dichtst brengt bij het hoogste geluk, dat hij zoekt in de gemeenschap met God, dan is duidelijk dat op deze hoogte van zijn zedelijk leven de aanraking met het bovenzinnelijke rechtstreeks gegeven is. Maar ook als deze rechtstreeksche aanraking met het bovenzinnelijke wordt gemist, leeft nog in het bewustzijn van den mensch, die in deze gemeenschap met hooger geestelijk genot de kroon vindt van zijn zedelijk leven, de gedachte dat de hoogste wijding van zijn zedelijk leven wordt gevonden in godsdienstige ervaring. Dat men hier met een godsdienstig feit in aanraking is, wordt intusschen openbaar. Eene leer van het goed, in den zin van het voltooide goed, zoowel voor den mensch in het bijzonder als voor de menschheid in het algemeen, is niet te leveren. Zij staat in verband met den godsdienstigen toestand van den mensch en kan enkel worden gegeven van godsdienstig standpunt, dewijl zij zelf eene vrucht is van geloof.

2. **Het ideaal van het hoogste goed.** Dat Godsdienst en zedelijkheid ten nauwste verbonden zijn, wordt nergens met meer klaarheid openbaar dan in het vraagstuk van het hoogste goed. Bij beiden treedt dit vraagstuk op als betreffende een ideaal van de hoogste soort. Men moet de vraag niet zóó stellen, wat het hoogste gerekend wordt onder hetgeen de mensch begeert, of wat het hoogste is dat de mensch als verkrijgbaar stelt voor zijne wenschen, maar wat het hoogste is dat in hemel of op aarde hem zou kunnen bekoren. Treedt de zedelijke mensch op het gebied van aardsche goederen, om te overwegen wat hem wel het meest begeerlijk voorkomt, het wordt hem al spoedig duidelijk dat vooreerst naar het verschil van omstandigheden velerlei verschil van waardeering zich zal opdoen, en dat het ten andere niet aangaat, iets te noemen dat onder verschil van omstandigheden altijd het hoogste zal

blijven. Gaat hij, bij twijfel aangaande de waarde van objectieve goederen, de oplossing zoeken van het vraagstuk bij zijn subjectief bewustzijn, het wordt hem bij eenig onderzoek spoedig klaar, dat de stand van zijn bewustzijn verre van vast is. Bij overweging van het feit, dat bij zijn zedelijk oordeel noodwendig het godsdienstig bewustzijn zich voegen moet om eenige vastheid van waardeering te verkrijgen, dringt zich te meer de overtuiging bij hem op, dat het ideaal hier te minder kan achterwege blijven, dewijl het op godsdienstig gebied zóó machtig blijkt om iets te doen zoeken en begeeren. Zóó vereenigt zich alles bij den zedelijken mensch om de samenvatting van wat boven alles begeerlijk is te zoeken in eenen term die naar zijne bedoeling juist elke bepaalde beschrijving van het hoogste goed uitsluit, om den inhoud daarvan op de wijze van *Matth.* 6 : 33 te kennen te geven. Op deze wijze wordt het duidelijkst openbaar, dat in de taal van den Godsdienst het best de uitdrukking te geven is voor wat ook op het gebied der zedelijkheid het hoogste moet zijn. Voor hem die Godsdienst en zedelijkheid, naar de zedeleer des Christendoms, op de nauwste wijze verbindt, is alzoo het bewijs geleverd dat, waar overigens de wetenschap buiten machte is de zedelijkheid te doen eindigen met een beroep op bovenzinnelijke gegevens, de zedelijke mensch, waar het hoogste goed door hem wordt gezocht, gedrongen wordt tot den Godsdienst zijne toevlucht te nemen. Daar, waar de Godsdienst zijn hoogste idealen vindt, zijn ook de hoogste goederen te vinden waarnaar de zedelijke mensch zijne wenschen uitstrekt. Het is de eer van het Christendom, dat het ons als de Godsdienst waarin God zich aan den mensch in de volheid der door Hem verleende gaven volledig openbaart, dezen band tusschen Godsdienst en zedelijkheid op deze wijze laat zien.

---

§ 26.

Het streven naar het hoogste goed.

De zedekunde die den mensch, naar de beginselen die de Christelijke zedeleer volgt, met den Godsdienst nauw verbindt, kan niet anders dan hem beschouwen in het licht waarin de Christelijke dogmatiek hem plaatst. Door God geschapen naar zijn beeld, is hij bestemd om aan het einde zijner ontwikkeling dit beeld in heerlijkheid te toonen. Intusschen mag de wetenschap van het zedelijke leven zich ontslagen achten van de taak, in dogmatische ontwikkeling te treden van hetgeen het Christendom over zijne toekomstige bedeeling te zeggen heeft. De bestemming van den mensch ligt in die toekomst, en zijne onsterfelijkheid is de voorwaarde waarop de voorstelling rust dat zij bereikt zal worden. De schoone hoop, dat hij het hoogste goed zal vinden in de ontplooiing van het Godsrijk dat hier op aarde niet komen kan, evenmin als hij zelf in dit leven van onvolkomenheid de volmaaktheid kan bereiken, doet hem jagen naar de kroon der volkomenheid, al weet hij dat zijn ideaal is God zelf als zijn hoogste goed te bezitten. Dat hij eene eeuwigheid vóór zich heeft om in dit ideaal zijne vreugde te vinden, kan hem de vervulling zijn van zijn hoogst verlangen.

Zóó is de zedelijke volmaking van den mensch als het streven naar het hoogste goed één met zijne godsdienstige

ontwikkeling. Dat zich zonder deze godsdienstige verheffing geen zedelijke volmaking laat denken, is voor de Christelijke voorstelling ontwijfelbaar. De geest van moedeloosheid waarin velen zich doen hooren, waar de zedekunde haar laatste woord over de bestemming van den zedelijken mensch heeft te spreken, is van hoog belang voor de waarde van de Christelijke levensbeschouwing. Naar die stem te luisteren, is eene aanmaning om de zedekunde van den Godsdienst niet te scheiden. Wie dat niet doet, is op den besten weg om den zedekundige te houden binnen de erve der metaphysica, waar de grondslagen liggen van de wetenschap die hij beoefent. Wie de zedekunde los maakt van dezen grondslag kan niet weigeren, haar het pad te doen betreden dat haar leidt tot vernietiging van hetgeen haar hoogste eer is. De zedelijke mensch heeft hierin zijne kracht, dat hij verheven is boven de zinnelijke natuur van zijn wezen. In den Godsdienst wordt die kracht gekweekt.

De ervaring zal voortdurend leeren, dat de mensch eerst dan in staat is zich van zijne bestemming eene heldere voorstelling te maken, als hij zich bewust blijft van zijne gemeenschap met God. Dat bewustzijn bewaart hem voor het losmaken van den band die de zedelijkheid met den Godsdienst verbindt. Geen zedelijk idealisme kan maken, dat de zedelijkheid op den weg van scheiding van den Godsdienst bewaard blijve voor het gevaar, van lieverlede hare kracht in te boeten. Zij zal ondervinden, dat het enkel de Godsdienst is, die haar bewaart bij de zekerheid, dat hare grondslagen liggen in den eeuwigen grond der waarheid. Wie den zedelijken mensch berooft van wat hem in staat stelt boven

zijne zinnelijke natuur zich te verheffen en het geloof te handhaven, waarin zijne heerlijkheid ligt, zal hem telkens meer doen dalen, totdat hij komt te staan op de laagte van den zoon der natuur, die tevreden is met de volkomenheid welke in deze wereld te bereiken is. De volmaking van den mensch, die voor de eeuwigheid geboren is, wordt niet anders verkregen dan door verbinding der zedelijkheid met den Godsdienst.

1. **De zedelijke bestemming van den mensch.** Wordt de wetenschap des zedelijken levens geroepen over het zedelijke leven in formeelen zin te handelen, men kan dan de Christelijke zedekunde als zoodanig niet tegenover de wijsgeerige plaatsen, dewijl de zedekunde, van welk standpunt ook beoefend, gebonden is aan de gewone en vaste wetten der wijsgeerige wetenschap. Intusschen heeft de zedekunde niet alleen tot taak, het subject, het proces en de voorwaarden der zedelijkheid te beschrijven, maar ook moet zij wijzen op het hoogste goed der zedelijkheid en den inhoud der zedeleer behandelen als strekkende tot verwezenlijking van wat als het hoogste goed wordt beschouwd. De zedekunde betreedt hier dus het terrein der zedeleer, en het is alleszins natuurlijk dat zij zich hier tot het Christendom wendt, als waarin het zedelijk leven zijn hoogtepunt bereikt. De vraag naar de bestemming van den mensch wordt hier naar de Christelijke beginselen gedaan en beantwoord. Het Godsrijk is het ideaal der zedelijkheid. Het is geheel onnoodig, dat dogmatische vragen van het Christendom hier in de zedekunde worden behandeld, betreffende de wijze, waarop de Christen meent zich den einduitslag te moeten voorstellen van de werkzaamheid waardoor God de menschheid leidt tot de ontwikkeling van Zijn eeuwig Koninkrijk. Het is op Christelijk standpunt even noodzakelijk aan te nemen dat de mensch, geschapen naar Gods beeld, voor een onsterfelijk leven bestemd is, als het zeker is dat de Christelijke ontwikkeling niet eindigen kan dan in eene heerlijke ontplooiing van de beginselen wier

beteekenis hier op aarde gebleken is. Om het even, of de mensch als individu of als lid der gemeenschap beschouwd wordt, hij moet worden aangemerkt als zijne bestemming eerst dan te bereiken, wanneer hij in de gelegenheid is zich zelven volkomen te ontwikkelen in den rijkdom van zijne vermogens en gaven, zoodat niets hem meer verhindert der volmaaktheid nabij te komen. Het zal zijn, zooals BEETS de volmaaktheid beschrijft: „al is er 't zijn van zonde vrij, ook in den hemel zullen wij ons zelven niet volmaakt gevoelen. Het ideaal, o God! blijft Gij, en 't altijd na en naderbij te komen 't eeuwig zielsbedoelen". (*Volmaaktheid.* Laatste bundel bl. 20). Zoo is de vraag van het hoogste goed met de vraag naar het ideaal ten nauwste verbonden, en de uitnemendheid der Christelijke moraal blijkt te midden van eene wereld, die deze overtuiging heeft prijs gegeven en zich dientengevolge in het pessimisme begraaft, het heerlijkst in dezen glans der blijde hoop. Het is de hoop, die het als haar doel beschouwt, medewerkster Gods te zijn tot de eindelijke komst van Zijn Koninkrijk.

2. **De volmaking van den mensch.** Is er in de zedekunde oorzaak, om den band met den Godsdienst vast te houden in de overtuiging dat in de metaphysica de grondslag ligt zoowel van het zedelijke als van het godsdienstige leven, dan is het ook natuurlijk, dat de volmaking van den mensch niet besproken kan worden dan in verband met godsdienstige overtuigingen. Eene zedekunde die de onsterfelijkheid van den mensch aan den twijfel heeft overgegeven, kan mijns inziens, welke ook overigens hare verdiensten mogen kunnen zijn, niet voldoen aan verwachtingen die opgewekt zijn door verheffing tot een ideaal. De Christelijke zedekunde heeft haar ideaal gewonnen in samenhang met haar onsterfelijkheidsgeloof. De moedeloosheid die zich van velen meester maakt, is verbonden met de kwijning van dat geloof. Dit is eene godsdienstige dwaling. Zij kan niet genezen worden, zonder dat diep in het gemoed de grondslagen worden aangedaan waarop in den mensch alle hooger leven gebouwd is. Het is eene jammerlijke zelfmisleiding, dat de wetenschap hier met afdoende zekerheid zoude kunnen optreden. Het is eene geloofsovertuiging, die zich hierin openbaart met kracht. Met

haar gaat een zedelijke overtuiging gepaard, die de ziel uitmaakt van het Christelijke leven. De volmaking van den mensch heeft daarmede de nauwste verbinding. Alleen met onsterfelijkheidsgeloof is wat Christelijk zedelijk leven heet bestaanbaar. Want dit is vooreerst gebonden aan persoonlijke eigenaardigheid, die noodwendig zich in de toekomst eene voortzetting schept, en ten andere is het aan eene gemeenschap gehecht die niet tot de grenzen van deze aarde beperkt is. Het zoekt elders zijn voltooiing, en de volmaking van den mensch is niet te vinden binnen de grenzen van dit leven. Het Koninkrijk Gods is nog niet, en deze wereld van het onvolmaakte kan nimmer de plaats van zijne eindelijke ontwikkeling zijn.

G. H. LAMERS.

ZEDEKUNDE.

LEIDDRAAD TEN GEBRUIKE BIJ HET HOOGER ONDERWIJS.

VIJFDE STUK.

TWEEDE DEEL. – EERSTE AFDEELING.

MATERIEEL DEEL. – INDIVIDUEEL GEDEELTE.

TE GRONINGEN BIJ J. B. WOLTERS, 1902.

STOOMDRUKKERIJ VAN J. B. WOLTERS.

L. S.

Het tweede — materieele — deel mijner Zedekunde wordt aangevangen in dit vijfde stuk. Nog één stuk is bestemd hierop te volgen. God spare daartoe mijn leven en mijne kracht.

UTRECHT, 14 October 1902.

G. H. L.

TWEEDE DEEL.

HET ZEDELIJKE MATERIEEL BESCHOUWD.

INLEIDING.

§ 27.

De zedeleer.

De zedekunde, aan *formeele* vraagstukken gewijd, heeft in de zedeleer den inhoud des zedelijken levens te ontvouwen. De zedeleer beschouwt het zedelijke in tegenstelling met het onzedelijke, in waardeering van het onderscheid tusschen goed en slecht. De zedekunde levert niet een zedeleer op als gevolg van de overtuigingen, die zij uitspreekt op *formeel* gebied, maar de zedeleer, die zij levert moet voldoen aan de eischen, door haar gesteld. De wijsbegeerte des zedelijken levens, die in de zedekunde acht geeft op wat op haar gebied nooit mag worden veronachtzaamd, geeft in de zedeleer wat naar gegeven oogpunt behoort te worden gedaan in de verschillende omstandigheden en verhoudingen van het leven.

Het is dus volstrekt noodig, dat de zedeleer in haar praktisch karakter worde erkend, en de toevoeging is alleszins natuurlijk van eene aanduiding die aanwijst, als hoedanig de praktijk, die zij aankweekt, te beschouwen is. In dezen zin genomen, kan men haar als historisch beschouwen. De naam, dien zij draagt, overeenkomstig haren historischen oorsprong, bepaalt haar karakter. Het is dus geen wonder, dat de zedeleer van normatieven aard is, en dat zij gebie-

dend optreedt. Intusschen zij men er bedacht op, dat hier van gebod niet anders sprake kan wezen, dan in eenen zin, waarin daarvan, op zedelijk gebied, gesproken kan worden. Wie op het terrein der zedeleer de wet laat optreden, zooals zij in het recht optreedt, doet schade aan de zedelijkheid en bederft de zedeleer. De eer der zedeleer is, dat zij groote waarde hecht aan den zedelijken invloed, onder welken zij zich zelve stelt, en iedere verwisseling, waarbij zij dit zedelijk gezag verandert in een imperatief karakter, waarbij men denkt aan een *moeten*, in plaats van een *behooren*, brengt haar in gevaar haar wezenlijke macht in te boeten voor eene soort van kracht, die haar in beteekenis doet dalen.

1. **Haar inhoud.** De zedekunde heeft niet enkel aan *formeele* vraagstukken hare aandacht te wijden, maar moet ook bedacht zijn op een *materieel* gedeelte. De wijsbegeerte der zedelijkheid heeft te eindigen in een stelsel des zedelijken levens (zie § 1 onder 3) d. i. in eene *zedeleer*, waarin aan het begrip *zedelijk* een bepaalde beteekenis wordt gegeven. Men sprak (MARTENSEN. *Die Christliche Ethik.* Allgem. Theil. S. 3) onder de Grieken van *ἤθη* en *πάθη*. Bij de eerste werd aan zelfbepaling gedacht, terwijl bij de laatste de hartstocht heerschte. Ethische en pathische verschijnselen zijn dus kenmerkend onderscheiden, en men doet wèl, als men op dit onderscheid let, bijzonder, waar het er op aankomt goed te verstaan, wie het woord *ethisch* gebruiken in den oorspronkelijken zin. In het zedelijke leven is het hoofdzakelijk te doen om de heerschappij van het *ethische* over het *pathische*. Wordt echter het zedelijke alzoo bedoeld, dan denkt men daaraan in *formeelen* zin. Men bedoelt dan eene groep verschijnselen welke eenvoudig naast eene groep andere verschijnselen wordt geplaatst, die aan het *niet-zedelijke* als het *natuur-noodwendige* doen denken. Maar het zedelijke, zóó beschouwd, kan ook onzedelijk zijn. Want *niet-zedelijk* en *onzedelijk* zijn te onderscheiden. Wie met vrije zelfbepaling verricht, wat slecht is, handelt

onzedelijk. Toch is zijne daad zedelijk, in zoover hij niet noodwendig, d. i. zonder natuur-noodwendigheid, doet wat hij doet. Bedoelt men nu, dat iemand *zedelijk* handelt, in dien zin, dat hij goed handelt, dan heeft men aan het zedelijke eenen inhoud gegeven. Het zedelijke als het zedelijk-goede, staat dan tegenover het onzedelijke als het zedelijk-slechte. Met het gewone spraakgebruik moet in de wetenschap ook hier omzichtig worden gehandeld. Men geeft iemand een bewijs van „zedelijk gedrag" en spreekt er toch van dat op zijn „zedelijk gedrag" nog al wat valt aan te merken. Bij het zedelijke *formeel* beschouwd geldt het enkel klassifikatie. Men wil daardoor het *zedelijke* afscheiden van andere verschijnselen als *natuurlijke*, *wetenschappelijke* en *juridische*, en wat des meer zij. Bij het zedelijke *materieel* genomen wordt aan waardeering gedacht, waartegenover men bij het zedelijke *formeel* beschouwd volstrekt neutraal staat.

De zedekunde beweegt zich hoofdzakelijk op *formeel* gebied, de zedeleer is *materieel*. Haar inhoud wordt haar geenszins door de zedekunde op zich zelve geleverd. In zoover kan gezegd worden, dat de zedekunde niet optreedt als predikster van moraal, terwijl zij de wetten des zedelijken levens ontvouwt. Intusschen zal geen zedekunde aan hare eischen voldaan hebben, als zij niet de zedeleer beschouwt als het doel harer taak. Maar die zedeleer zal den stempel dragen van de overtuigingen, door haar beleden. Haar inhoud zal de toepassing zijn van wat zij beleed op het geheel der verhoudingen, waarin zij den mensch in de samenleving plaatst.

2. **Haar karakter.** De zedekunde is zuiver theoretisch, de zedeleer daarentegen praktisch van aard. In dien zin werd van „theologia practica" of „activa" gesproken in ons vaderland, als bevattende de „practijk der Godzaligheid" in de 17de en 18de eeuw (zie § 5 onder 5). Ook wordt met recht aan de zedeleer een historisch karakter toegekend. Dat geschiedt, dewijl zij uit den aard der zaak aan een bepaald geheel van overtuigingen behoort en optreedt in een aangewezen verband. De zedekunde kan nooit anders onderscheiden worden, dan naar algemeene wijsgeerige aanduiding van den weg, dien men betreedt bij de beschouwing en beoordeeling van zedekundige verschijnselen. Maar de zedeleer

kan men onderscheiden naar de verschillende personen, wier beginselen in haar belichaamd zijn. Terwijl bij zedekunde elk adjectief misplaatst is, dat iets anders aanwijst dan een methodisch verschil in wijsgeerige handelwijze, zoodat men o. a. van „Christelijke zedekunde" ook niet spreken kan, tenzij met de bedoeling, om aan te duiden, dat men bij de behandeling van de zedekunde zich plaatsen wil op Christelijk standpunt, is bij zedeleer elk adjectief toe te laten, dat haar historische herkomst aanwijst.

Reeds door dit historisch karakter is het duidelijk, dat de zedeleer niet enkel descriptief kan te werk gaan, want het spreekt van zelf, dat hare uitspraken zullen verband houden met den persoon wiens gedachten zij vertolkt. Maar ook buitendien is het noodwendig dat hare beteekenis normatief wordt geacht en dat zij met imperatief gezag optreedt. Hierbij worde echter in acht genomen, dat zij slechts in bepaalden kring geldt, overeenkomstig haar bijzonder karakter, en bovendien dat haar imperatief gezag wordt gebonden door de algemeene eischen, welke gesteld behooren te worden aan alle gezag op ethisch gebied. Wie hier aan een uitwendig gezag denkt, gelijk dat heerscht op het gebied van het recht, loopt groot gevaar, de zedeleer van haar kroon te berooven en haar te doen dalen tot de hoogte van de casuistiek. De zedeleer richt zich tot den mensch in het geheel zijner persoonlijkheid, en doet een beroep op zijn innerlijk leven, waarbij geen ander gezag te pas komt, dan hetwelk getuigenis vindt bij het eigen bewustzijn. Het *behooren* is daarom veel meer dan het *moeten* op zedelijk gebied aan de orde. Men kan bij de behandeling van de zedeleer niet ernstig genoeg van de overtuiging uitgaan, dat men zich heeft te wachten voor de meening, alsof eenige zedeleer een dwingend karakter heeft aan te nemen, in anderen zin, dan waarin men het leven des menschen stelt onder den invloed van een persoon of een stelsel, waaraan hij zich om des gewetens wil onderwerpt. De imperatieve beteekenis der zedeleer heeft hierin hare kracht, dat de drang, dien zij oefent, uitgaat van de overtuiging, dat de wet, waaraan zij gehoorzaamt, de wet der vrijheid is.

§ 28.

De Christelijke zedeleer.

In weerwil van het groote verschil, dat zich in de zedelijke voorstellingen en gebruiken van het Christendom in onderscheiden eeuwen en verschillende kerkgenootschappen openbaart, kunnen wij toch zonder bezwaar van de Christelijke zedeleer spreken, ter aanduiding van het geheel der zedekundige voorschriften in het onderwijs van *Jezus* vervat. Deze Christelijke zedeleer heeft groote waarde, zoowel tegenover heerschende stelsels der hedendaagsche zedekunde, als in het algemeen tegenover wijsgeerige grondbeginselen, die in de zedeleer beteekenis kregen onder den invloed van bepaalde personen. Zij heeft een oog voor de sociale verschijnselen des tijds, maar allereerst let zij toch op persoonlijke behoeften, niet enkel binnen de grenzen van dit aardsche leven. Zij heeft de scheiding tusschen dogmatiek en ethiek aanvaard, maar niet zonder duidelijk en gedurig te toonen, dat zij daarmede geenszins bedoelde, de zedelijke overtuigingen los te maken van haren religieuzen grond. Zij heeft de idee van plicht voortdurend gehandhaafd tegenover alle verzwakking van het plichtbesef. Heeft men van onderscheiden zijde de bewering uitgesproken, dat de zaak van het supranaturalisme betrokken was in de opvatting van zedekundige vragen, de Christelijke zedeleer heeft het niet laten ontbreken

aan het bewijs, dat de theïstische beschouwing van God hier gelijk elders haar eigen opvatting met zich brengt. De middeleeuwsche zedeleer heeft in hare mystiek niet weinig toegebracht om de aandacht vooral te vestigen op de zaligheid van het toekomende leven, maar het behoort tot de eigenaardigheden der Protestantsche zedeleer, vooral van den nieuwsten tijd, dat zij het oog heeft gericht op de aardsche belangen. Het Christendom heeft in menig opzicht de zedeleer behoed voor de ernstige gevaren, die haar bedreigden van de zijde van hen, die haar wilden losrukken van den bodem, waarin zij gegrond is, en kan met het volste recht in nadruk zich doen gelden als haar beheerschende door godsdienstige motieven.

De wijsbegeerte des godsdienstigen en zedelijken levens, die aan het Christendom de eer geeft, die daaraan toekomt, stelt hare eischen hoog. De bewering, dat hier een gezag geldt, dat van zelf geboren, als afdalende van God, zich oplegt met kracht, moet worden vergezeld van de overtuiging, dat op zedelijk gebied geen ander gezag kan worden erkend, dan dat getuigt van instemming van het eigen bewustzijn. Het idealisme, dat deze overtuiging kweekt, heeft blijvende beteekenis ook in de zedekundige wetenschap.

1. **Haar waarde.** In het vijfde Deel dezer *Nieuwe Bijdragen* handelden wij over „de Christelijke zedeleer en de vraagstukken der hedendaagsche zedekunde" (bl. 273 vv.). Wij gingen toen uit van de meening, dat er eene „Christelijke" zedeleer is, in weerwil van de velerlei onderscheiding, die onder de Christenen valt waar te nemen. Als grondslag der Christelijke zedeleer moet ongetwijfeld de zedekundige inhoud der boeken des Nieuwen Verbonds, bepaaldelijk het onderwijs van *Jezus*

beschouwd worden (zie § 3 onder 2). Maar wie daaraan recht zou meenen te kunnen ontleenen, om te oordeelen, dat men enkel zich te houden heeft aan de eigen woorden van *Jezus*, waar het de Christelijke zedeleer geldt, mag wèl bedenken, dat allerlei vragen te doen zijn betreffende den zin van de uitspraken van *Jezus*, zelfs met het oog op de vijf of zes punten in de bergrede aangeroerd *Matth.* 5 : 21—26, 27—30, 31—32, 33—37, 38—42 en 43—47 (NATHAN SÖDERBLOM. *Le sens des commandements de Jésus dans le discours sur la montagne* in: Revue de Théol. et de Phil. 1897, n°. 3 p. 247—263). Gelijk men spreken kan van de hedendaagsche zedekunde, ter aanduiding van de zedelijke overtuiging, die zich, hoofdzakelijk onder den invloed der kultuur, geleid door wijsgeerige stelsels, gevestigd heeft in de beschaafde wereld, zoo kan men ook spreken van eene Christelijke zedeleer, ter aanwijzing van het geheel der Christelijke levensbeschouwing, zonder dat men daarbij let op het bijzondere kerkgenootschap, waartoe men behoort (DOEDES. *Encyclopedie der Christ. Theol.* 1ste druk bl. 196). Tegenover richtingen en inzichten als van het positivisme, utilisme, evolutionisme en pessimisme heeft het Christendom een plaats ingenomen, welke het voortdurend handhaaft, en hooge waarde moet toegekend worden aan de prediking van den eisch der liefde tot God, aan die der noodzakelijkheid van de wedergeboorte, aan de verheffing van Christus, als het ideaal der deugd, en aan de verzekerdheid, waarmede zij het geloof aan de onsterfelijkheid vasthoudt. De Christelijke zedeleer duldt niet meer, dat dieren voor den rechter gebracht worden (*Exod.* 21 : 28) en vragen, als: hoe menigmaal men Gode liefde moet bewijzen, vinden niet meer bijval bij haar. De zedeleer heeft eenen trap bereikt, waarop sommige vraagstukken even noodzakelijk de aandacht vragen, als andere onverbiddelijk uit den kring der denkers verbannen zijn. Men schrome niet, tegenover hen die zoo lang op de wet der ontwikkeling tuurden, dat zij schier niets meer anders, dan in voortdurende beweging zich voorstellen, van hedendaagsche zedekunde gelijk van Christelijke zedeleer te spreken (Dr. GROENEWEGEN. *Theol. Tijdschr.* XXIV bl. 521). Al is het niet te ontkennen, dat de Christelijke zedeleer zich in onderscheiden kringen

des Christendoms zeer verschillend voordoet, toch heeft zij een algemeen karakter, dat zij nergens heeft afgelegd. Zij heeft ongetwijfeld sociale neigingen, waarvan zij deed blijken ook in eeuwen, welke in egoïsme heil zochten, maar dat zij toch in het individueele leven allereerst belang stelde, zeker in verband met haar geloof aan 's menschen persoonlijke onsterfelijkheid, lijdt geen twijfel (*Matth.* 16:26). Zij heeft in de aangenomen en meestal gehandhaafde scheiding van dogmatiek en ethiek getoond, dat zij geen onmiddelijk verband zocht tusschen geloofsstellingen en zedelijke overtuigingen, doch tegenover alle positivisme heeft zij steeds de meening verdedigd, dat er een gemeenschappelijke grondslag is voor de stellingen der geloofs- en der zede-leer. Tegenover de aanbeveling van het utilisme, gegeven van een zijde, waar men geen plichtbesef als „notio sui generis" erkende, heeft zij de idee van plicht als eigen en zelfstandig voortdurend gehandhaafd. Bij de verbinding van transcendentie en immanentie in het Godsbegrip heeft zij er steeds op aangedrongen, dat naast de overtuiging, dat het goede in den mensch als de wet van God in onze harten moet worden opgevat, de meening kan staan, dat de zedewet ons stellig van God gegeven is, zoodat men zich op de zwakheid van het supra-naturalisme hier geenszins met recht kan beroepen. De paedagogiek heeft hier ook hare stem te doen hooren, en het is betwistbaar, dat altijd de overtuiging, dat iets zedelijk goed is, voorafgaat aan het geloof, dat het door God geboden is. De hedendaagsche zedekunde heeft zonder twijfel krachtig medegewerkt om de overtuiging te wekken, dat het zedelijk leven zijn doel vindt in de aardsche behoeften en belangen. In de Middeleeuwen erkende men het groote levensdoel integendeel in de verzekering van de zaligheid hiernamaals. De Christelijke zedeleer heeft vooral in Protestantsche kringen, in samenhang met gewijzigde beschouwingen en inzichten, betreffende de zedeleer van *Jezus*, in den jongsten tijd, hare zienswijze in dezen niet geringe verandering doen ondergaan, toch heeft zij zich gehouden aan hare opvatting van het leven, als te volmaken met het oog op de eeuwigheid. Zij beschouwt diensvolgens de hoop der onsterfelijkheid niet enkel als de vrucht, maar ook wel degelijk als den grond van ons zedelijk

streven. Vond ons zedelijk streven zijn doel alleen in het aardsche leven, dan zoude het ook als vrucht het geloof aan de onsterfelijkheid niet kunnen opleveren. Het zoude in zijne vruchten even als in zijne uitingen tot de aarde bepaald blijven. Vooral ten aanzien van de „morale indépendante" heeft de „Christelijke zedeleer" eene eigen plaats te handhaven. Zij heeft geenszins de roeping om de leer te verkondigen, dat de zedeleer gebouwd is op de dogmen der geloofsleer, maar tegenover elke poging, om haar los te maken van de grondbeginselen des geloofs acht zij zich geroepen, om de beteekenis van den Godsdienst voor het zedelijk leven duidelijk te doen uitkomen. Wordt bij miskenning van de waarde der neiging de drang van den plicht eenzijdig ontwikkeld, zij aat niet na den strengen rigorist op te merken, dat de hoogste deugd haar kroon mist, als niet innerlijke overtuiging tot haar noopt, en dat deze aan sympathie des harten pleegt gebonden te zijn. Wordt er gesproken van nut, als het doel der zedelijkheid, de Christelijke zedeleer ziet niet in het geluk van velen, of van weinigen, maar veeleer in het individueel genot van den plicht of in het heil der gemeenschap het einddoel der deugd. Op aardsche belangen heeft zij niet uitsluitend het oog. Het Koninkrijk van God, dat bij *Jezus* eene eerste plaats innam, vat zij in ruimeren zin op, dan volgens de gewoonten in Israël's spraakgebruik gegrond. De voorstellingen van *Jezus* betreffende maatschappelijke belangen, als armoede en rijkdom, vinden in de Christelijke zedeleer, bij gewijzigden toestand, nog steeds hare toepassing. De liefde wordt als beginsel der zedelijkheid geprezen en dat zij universalistisch onder de Christenen opgevat wordt, lijdt geene tegenspraak. De waarde der Christelijke zedeleer kan niet ontkend worden en dankbaarheid moet ons dringen, om haar met woord en daad te eeren.

2. **Haar eischen.** De Christelijke zedeleer kan niet beschouwd worden als de hoogste, die wij kennen, zonder dat ook de geloofsleer, die aan haar ten grondslag ligt, als de hoogste Godsdienstleer wordt beschouwd. De wijsbegeerte der zedelijkheid, die zich op Christelijk standpunt plaatst, bij haar phaenomenologisch, psychologisch en metaphysisch onderzoek, kan niet weigeren, aan het Christendom eer te

geven. Bij dezen stand van zaken is het natuurlijk, dat de Christelijke zedeleer met gezag optreedt. De vraag is niet, of men bij elk punt kan bewijzen, dat eenige gedragslijn door *Jezus* zelf zou gevolgd zijn. De voorstelling, dat *Jezus* als ideaal der deugd geldt, mag niet worden vereenzelvigd met die, dat Hij als voorbeeld dient. Vooral heeft men te bedenken, dat het aan de Christelijke zedeleer allereerst behoort, de overtuiging te kweeken, dat zedelijk gezag niet mag optreden met dwingende macht, doch bij het groot verschil van omstandigheden plaats moet laten voor den invloed van tal van gegevens, gegrond in het wezen van den enkelen mensch. Het is volkomen juist opgemerkt, dat volgens de Christelijke zedeleer de zedewet in ons ligt, dat ten minste de mensch eene eigene zedelijke persoonlijkheid is. Maar juist daarom is zij in staat, de werking van Gods macht zóó voor te stellen, dat deze inderdaad als eene macht optreedt, dus in ons zelven zetelt. Dat Godsdienst en zedelijkheid dientengevolge zeer nauw worden verbonden, is even natuurlijk, als dat die verbinding duidelijk blijkt, het gevolg te zijn van eene oorspronkelijke eenheid.

Dat idealisme de Christelijke zedeleer beheerscht, kan niet worden ontkend. Dat idealisme moet gewijzigd worden naar de omstandigheden des tijds. Daarom is de vraag ongepast, of de Christelijke zedeleer ons helpen kan aan eene algemeene aanbeveling van eene gedragslijn betreffende de sociale kwestie van onzen tijd. Bepaaldelijk ten aanzien van democratische en aristocratische neigingen was de tijd van het eerste Christendom van den onzen kenmerkend onderscheiden. Maar nooit worde de Christelijke zedeleer hierin bestreden, dat zij niet aarzelt, op God te wijzen, als den grond der zedelijkheid, dat zij den individu niet voor de gemeenschap vergeet, evenmin als omgekeerd, of dat zij weigert eene autonomie te erkennen, welke niet rekent met het geloof, dat ons leven Gode behoort.

EERSTE AFDEELING

De individueele zedeleer.

HOOFDSTUK I.

HAAR BEGINSEL.

§ 29.

De plicht der liefde.

Terwijl de geschiedenis individualistische perioden met socialistische zich ziet afwisselen, is de zedeleer geroepen den individu afzonderlijk te behandelen eerst op zich zelven en daarna in gemeenschap. De afzonderlijke mensch moet eerst beschouwd worden in zijn individueel bestaan, en wel bijzonder in de Christelijke zedeleer, dewijl hij juist hier als door Christus verlost allereerst individueel optreedt, en in de sociale zedeleer zich doet kennen in de verschillende gemeenschapskringen, waarin hij zich beweegt. De onderscheiding van algemeene en bijzondere zedeleer, waarin door sommigen behagen werd gevonden, gaf aanleiding, dat in de eerste niet weinig ter sprake kwam, dat eigenlijk in de formeele zedekunde behandeld moet worden, op gevaar af dat zoo telkens de dogmatiek hare leerstof aan de zedeleer afstond. Wat men overigens nog onder andere namen in de zedeleer besprak, laat zich zeer goed onder de sociale zedeleer opnemen.

Wie de liefde als alles beheerschend beginsel opneemt, handhaaft de eenheid der plichtenleer. Dat zij recht heeft, alzoo op te treden, is niet moeielijk aan te toonen. Maakt men bezwaar, haar als plicht te doen gelden, dewijl zij zich niet laat gebieden, men vat haar op als natuurdrift, in plaats van haar te beschouwen als zedelijke zelfbepaling, beheerscht door het geloof, dat God ons het eerst heeft liefgehad. De liefde kan als gezindheid gekweekt worden, en het N. T. heeft zelfs in het gebruik van het woord getoond, dat men niet te veel gewicht kan hechten aan de juiste opvatting der zaak. Op verschillende wijze wordt de gedragslijn der Christenen in verband met den wil van God bepaald, doch alzoo, dat in de liefde het geheel wordt samengevat. Dat in de Christelijke zedeleer geen algemeen beginsel te noemen is, naar eisch der wetenschap, kan worden toegestemd, maar ongetwijfeld is de liefde de vervulling der wet. Het is dikwerf voorbijgezien, dat in Israël de wet de roeping had om in de onderscheiding van goed en slecht het bewustzijn van zonde te kweeken, en dat van lieverlede door de Profeten met name de liefde in de plaats is gesteld van veel, dat vroeger diende, om de hier bedoelde onderscheiding te leeren kennen. In het Christendom wordt aan de liefde gedacht, om geheel het leven van den mensch aan te duiden in zijne eischen en verplichtingen en mitsdien is het volgen van den dekaloog in de eigenlijke zedeleer minder raadzaam.

1. **De individueele zedeleer.** „Individu en gemeenschap zijn niet twee, die alleen maar nevens elkander bestaan" zegt Prof. HOEKSTRA terecht (*Zedenleer* I bl. 427) „maar zijn of moeten zijn één welsluitend, één organisch geheel." In de geschiedenis der menschheid wisselen de

perioden elkander af, waarin of de individu als hoofdzaak geldt, of de gemeenschap ten troon verheven wordt. Van daar, dat somtijds de individualistische en somtijds de socialistische strooming den boventoon heeft. In de wetenschap van den zedelijken mensch is het noodig, dat men den individu èn op zich zelven èn in gemeenschap afzonderlijk beschouwe, en dus de zedeleer verdeele in eene individueele en in eene sociale. Met de laatste wordt dan bedoeld de beschouwing van de verschillende kringen, waarin de mensch zich beweegt. De aard der zaak brengt mede, dat eerst de individu ter sprake komt. In de Christelijke zedeleer wordt dit bovendien geboden door de verlossing, die ons *Jezus* aanbracht, individueel; en wel zóó, dat dit heil, door Hem aangebracht, van zelf zich verbreidt naar gelang van de beteekenis, die den mensch in de samenleving verkrijgt. In de sociale zedeleer des Christendoms treedt de mensch op, zooals hij in de gemeenschap met Christus gevormd wordt tot een Christen. Wordt de mensch als gemeenschapswezen geëerd en de gemeenschap diensvolgens op den voorgrond geplaatst, het is evenwel natuurlijk, dat hij allereerst als individu wordt beschouwd.

Sommigen verdeelen de zedeleer in eene *algemeene* en *bijzondere*. Door de eerste verstaan zij dan grootendeels de formeele vragen, die in de zedekunde ter sprake komen, terwijl de tweede bijzonder de plichtenleer behandelt. Vooral de inmenging van zuiver-dogmatische vragen in de Christelijke zedeleer is op deze wijze bij velen bevorderd. Men bracht bij de algemeene zedeleer menige dogmatische kwestie in behandeling tot groote schade van de zuiverheid der ethische leerstof, en gaf slechts al te dikwerf aanleiding tot de klacht, dat men de dogmatiek weer in de zedeleer opnam, terwijl men begonnen was haar streng af te zonderen.

In de verdeeling van individueele en sociale zedeleer laat zich zeer wel te zamen brengen, wat in de zedeleer met recht behandeld moet worden. Willen enkelen nog afzonderlijk van de praktische wijsbegeerte gesproken zien, als welke sommige onderwerpen behandelen zoude, die bovendien in aanmerking komen, men dwaalt wel niet, als men de hier te verwerken stof beschouwt, als behoorende tot de sociale zedeleer.

2. **De liefde als plicht.** In de Christelijke zedeleer treedt de liefde als alles beheerschend beginsel op. Daarmede is de eenheid gewaarborgd in de algemeene plichtenleer en de methode van die moralisten veroordeeld, die bij de behandeling der zedeleer van den dekalogus uitgingen. Dat de liefde veel meer, dan eenig ander blijkens de geschiedenis der zedeleer als grondbeginsel aanbevolen uitgangspunt voldoet aan den eisch, dat hier niet met het bloot-formeele genoegen mag worden genomen, is niet moeielijk aan te toonen. Intusschen kan de vraag gedaan worden, of het wel ligt in den aard der liefde, dat zij als plicht worde bevolen. Ongetwijfeld zoude hier bezwaar moeten gemaakt worden, als de liefde hier optrad in het karakter van natuurdrift. De Christelijke liefde echter is inderdaad eene zedelijke zelfbepaling, die haren grond heeft in de gemeenschap met Christus en beheerscht wordt door het geloof, dat God ons in Hem het eerst heeft liefgehad. De eisch der liefde is in den grond der zaak bij den Christen een beroep op den drang van zijn in Christus herboren zedelijk leven. Is de wil van God, dien Jezus volbracht en ons voorschrijft als richtsnoer des zedelijken levens feitelijk niet anders, dan het geluk zijner schepselen, men zou kunnen meenen, dat de Christelijke liefde enkel verplichtingen heeft tegenover Gods schepping, met name den mensch, en dat dus van liefde tot God op zich zelf niet kan gesproken worden. Wie Godsdienst en zedelijkheid volstrekt vereenzelvigt, zal geneigd zijn de liefde tot God — al erkent hij haar als leidend beginsel — niet afzonderlijk in de zedeleer te behandelen. Alle zedelijke drangredenen staan in het Christendom in verband met het beginsel der liefde. In de liefde is bovendien lust, gelijk in den haat haar tegendeel, onlust. Daarom is de liefde de vervulling der wet (*Rom.* 13 : 10). De hier bedoelde liefde is gezindheid en als zoodanig kan zij gekweekt worden en als plicht ***koninklijk*** heerschen (*Jak.* 2 : 8) niet — zooals SCHARLING. *Christl. Sittenlehre* S. 208 wil — in zinspeling op de wet der vrijheid (*Jak.* 1 : 25) dewijl de koningen volgens de oudheid geene andere wet kenden dan hun eigen wil, en dus de wet der vrijheid eerden. Het gebruik van de woorden ***ἀγαπᾶν***, *φιλεῖν* en *ἐρᾶν* heeft ten dezen groote beteekenis, en dat het N. T. bij

voorkeur zich van ἀγαπᾶν bedient, en ἐρᾶν, als waarin het pathische element der liefde het meest uitgedrukt wordt, vermijdt, heeft zeker zijne waarde. Verschillend zijn de drangredenen, die het N. T. gebruikt, om tot de deugd te dringen. Godegelijkvormigheid wordt *Matth.* 5:48 op den voorgrond geplaatst (in *Luk.* 6:36 wordt zij in bepaalde bijzonderheid bedoeld). Navolging van God wordt geëischt (*Eph.* 5:1) of van Christus (*Matth.* 16:24, 1 *Petr.* 2:21). Op heiligheid wordt aangedrongen (1 *Petr.* 1:16 cf. *Lev.* 19:2, 20:7, 26). Maar de liefde wordt toch bovenal genoemd (*Matth.* 22:37 enz. cf. *Deut.* 6:5). Dat hiermede volstrekt niet in wetenschappelijken zin een grondbeginsel der zedeleer is genoemd, kan Prof. HOEKSTRA (*Zedenleer* I bl. 26) worden toegegeven, dewijl in het algemeen zoodanige eisch in het N. T. niet gesteld wordt. Maar ongetwijfeld is in den drang der liefde een krachtiger motief genoemd dan in het beginsel der wederkeerigheid (*Matth.* 7:12) is aangewezen, terwijl in het algemeen wat boven het formeele uitgaat, de voorkeur verdient als beginsel der zedelijkheid. Dat de liefde als wederliefde hier bepaaldelijk optreedt, mag bovendien wel in aanmerking worden genomen (1 *Joh.* 4:19). Wanneer men een realistisch en een idealistisch beginsel der zedelijkheid (met SCHARLING t. a. p. S. 35) onderscheidt, dan kan men met meer recht het beginsel der liefde als het idealistische aanmerken, dan het formeele beginsel, door KANT en FICHTE gesteld.

De liefde is het beginsel, waardoor de Christen zich in zijn zelfbepaling laat leiden. Onder Israël was deze zedelijke zelfbepaling door de wet voorbereid. Daartoe diende allereerst de strenge eisch der gehoorzaamheid aan de wet der tien geboden, met de veelheid harer nevenbepalingen, waardoor in het algemeen het besef van goed en slecht in zijn onderscheid (*διαφέροντα δοκιμάζειν Rom.* 2:18) werd gekweekt. Wie den spot dreven — wat meermalen geschiedde — met de verbinding van zeer belangrijke en zeer onbeduidende maatregelen in de wet, hebben dit niet altijd genoegzaam voor oogen gehouden. Men begreep niet, dat het bij voorschriften, als dat tweeërlei zaad niet in den akker mocht gezaaid worden, of dat men os en ezel niet onder één

juk mocht plaatsen (*Deut.* 22 : 9, 10) te doen was om de handelingen zooveel mogelijk aan de willekeur te onttrekken, en het zondebewustzijn te ontwikkelen (*Rom.* 3 : 20). Intusschen werd reeds door de Profeten gewezen op de eigenlijke bedoeling der wet, als die de liefde tot God moest kweeken, zichtbaar in al, wat goed is (*Micha* 6 : 8). In het N. T. wordt de wet der letter (2 *Kor.* 3 : 6) door de wet des geestes (*Rom.* 8 : 2) vervangen. Men heeft slechts één leidend beginsel, namelijk de liefde. In *Matth.* 22 : 37—40 wordt feitelijk geleerd, dat de twee hoofdgeboden, welke de wet der tien geboden bevat, werkelijk slechts één zijn. De liefde is de vrije zelfmededeeling der persoonlijkheid, en dus juist het tegendeel van de zonde. In de wedergeboorte wordt het zedelijk leven herboren tot een nieuw leven, dat zich aan anderen toewijdt, in plaats van zich zelf te zoeken. Hoe meer dat beginsel doordringt, des te meer zal men erkennen, dat de methode, die de „tien geboden" als leiddraad volgt, berispelijk is, tenzij dat men de zedeleer als de leer der dankbaarheid (met den Heidelbergschen Catechismus) uitsluitend beschouwt.

---

§ 30.

De uiting der liefde.

De liefde uit zich op verschillende wijze. Zóó is de plicht zeer onderscheiden. Op verschillende wijzen heeft men getracht naar omvang en aard of ook anderszins de plichten te verdeelen maar het best schijnt het, den inhoud tot maatstaf te nemen en van plichten te spreken ten opzichte van God, ons zelven en den naaste. Meent men hier van God niet te kunnen spreken, dewijl Hij ons van nabij als voorwerp van den plicht niet bekend is, men vergeet, dat Hij geen onbekende voor ons is in Christus, die ons den Vader verklaarde, en bovendien, dat Hij ons als de God onzer aanbidding voorwerp van godsdienstige vereering is. Intusschen moet voor oogen worden gehouden, dat Hij allermeest gediend wordt door het geluk zijner schepselen. De liefde, die wij Hem te bewijzen hebben, moet worden vrij gehouden van alles, wat haar in gevaar zou brengen, het karakter van geestelijke liefde te verliezen, dat haar voornaamste kenmerk is. Ook is de juiste opvatting van de liefde tot God de beste bestrijding van alle antinomistische theorie. De plichten hebben hun richtsnoer in de wet en de wet heeft haar getuige in het geweten. Het is voor het geweten en zijne beteekenis in dit opzicht niet onverschillig, dat het geenszins onfeilbaar wordt geacht. Het is niet genoeg, dat het geweten ons

niet veroordeelt. Toch is het gezag van het geweten niet gering te schatten, en wel te bedenken, dat alle zedelijk gezag voor ons in het karakter van het onvoorwaardelijke te kort schiet. Het onderscheid tusschen recht en plicht hangt hiermede samen. De hier aanwezige moeielijkheid kan men ontgaan, als men den mensch met zijnen individueelen wil stelt tegenover den algemeenen wil, als den drager der zedelijkheid, of wel den mensch als levenstaak aanwijst, de natuur te volgen. God leidt ons langs den weg van eigen overtuiging.

Bij de lastige vraag aangaande de „collisio officiorum" worden wij gewaar, hoe moeielijk ons de onzekerheid is, waarin ons de gewetensfunctie dikwijls laat. Gewetensvragen zijn soms in plichtenbotsingen betrokken. Eigenlijke botsing van plichten kan niet voorkomen. Wel kan intusschen de schijn aanwezig zijn, alsof de eene plicht tegen den anderen aandruischt. Men heeft in aanmerking te nemen, dat de plichten eigenlijk door de omstandigheden worden voorgeschreven, terwijl de zedewet alleen de gezindheid bepaalt. Werden al de bijzonderheden, die den plicht betreffen, met gelijke nauwgezetheid voorgeschreven, dan zouden casuistische redeneeringen meer recht hebben. De zedelijkheid eischt, dat den zedelijken mensch een en ander te beslissen overblijve, waarbij liefde en wijsheid den rechten weg kunnen wijzen.

1. **De verschillende plichten.** De plicht wordt hier bedoeld, niet als *obligatio*, maar als *officium* — een woord, door Ambrosius in de Christelijke zedeleer het eerst gebruikt. Het baart eenige moeielijkheid, als men meent, dat „obficere" als „in den weg staan" moet worden

opgevat. Daarom hebben sommigen aan „opificium" gedacht. Ten onrechte. Ons woord *plicht* doet ons denken aan *plegen*, dat zijne beteekenis (*zorgen*) nog in *verplegen* verraadt. Plicht is elke handeling, waartoe *obligatio* bestaat. Men kan de plichten onderscheiden naar den *omvang* (in algemeene en bijzondere) naar *aard* of *modus* (in volkomene en onvolkomene — virtus perfecta en media — ook praecepta en consilia evangelica) naar de logische kategorie der *modaliteit* (in assertorische en apodictische) en ook naar den *inhoud* (God — ons zelf — de naaste). Wat dit laatste betreft, deze trias heeft bij KANT bezwaar ontmoet. Bij zijne opvatting omtrent God, als in Wien hij geen object voor ons weten erkende, kon hij niet spreken van plichten jegens God. Hij kende slechts „Selbstpflichten" en „Gemeinschaftspflichten." Op Christelijk standpunt kan dit bezwaar niet gemaakt worden (*Joh.* 17 : 3), wat den Godsdienst zelven betreft, die God erkent als ons in Christus geopenbaard en niet vraagt naar wat ons de wetenschap aangaande God als voorwerp van ons denken zou leeren. Plichten heeft de mensch ten opzichte van God in elk geval te betrachten, zooveel de godsdienstige vereering betreft, die wij Hem hebben te wijden. Overigens kan zeker niet te veel nadruk gelegd worden op het feit, dat God lief te hebben niet anders is, dan Gods wil te doen, dat is, Hem te dienen in het bezorgen van het geluk Zijner schepselen. Tot deze schepselen behooren wij zelven en onze naaste in de eerste plaats. Maar ook „de aarde is des Heeren" (*Psalm* 24 : 1). De mensch heeft dus ook plichten jegens de dieren met name. De vraag naar het recht der vivisectie is dus alleszins plichtmatig. Alle doelloos experimentisme is af te keuren, en niemand mag er eene liefhebberij van maken.

Zoo is de liefde tot God iets anders, dan erotische dweepzucht. Zij moet zich openbaren in de wereld als liefde tot alles, wat God gemaakt heeft. Dat hier niet te denken valt aan natuurlijke liefde, die dan ook niet geboden kan worden, blijkt inzonderheid uit den eisch der vijandsliefde (*Matth.* 5 : 44, *Rom.* 12 : 20), waarbij alle natuurlijke sympathie van zelf is uitgesloten. Waar de liefde tot God in het hart woont, zijn Gods geboden licht (1 *Joh.* 5 : 3). Het antinomisme is dus ook in iederen vorm

veroordeeld (1 *Kor.* 7 : 19) hetzij in den groveren vorm van sommige Gnostieken, van de Middeleeuwsche broeders van „den vrijen geest" en van de wederdoopers, hetzij in den fijneren van JOHANNES AGRICOLA. De liefde wordt echter het best in navolging openbaar. SENECA zeide reeds, dat de menschen liever hunne oogen gelooven, dan hunne ooren (*Joh.* 13 : 15, 1 *Petr.* 2 : 21, 1 *Joh.* 2 : 6). De navolging zij intusschen van geestelijken aard (*Phil.* 2 : 5). Daarom is de voorstelling van Christus als voorbeeld in het N. T. bijzonder gewichtig. De vraag, of de liefde tot God in de eerste plaats moet behandeld worden, als de grond van alle liefde, kan niet anders dan bevestigend beantwoord worden, wanneer zij overigens afzonderlijke beantwoording vindt, al moet worden vastgehouden aan de meening, dat de liefde tot God zich openbaren moet en zal in de liefde tot ons zelven en den naaste. Terecht werd gezegd: „dans le monde chrétien l'adoration ne doit monter au ciel, que pour redescendre en bienfaits, qui se répandent sur la terre" (E. NAVILLE. *La morale Chretienne.* Revue Chrétienne 1891 n⁰. 4 p. 246).

2. **Het richtsnoer der plichten.** Het richtsnoer der plichten is de wet, en het geweten is de pleitbezorger der wet (zie § 18). Het is er ver van daan, dat de wet altijd duidelijk spreekt of dat het geweten steeds onfeilbaar zou zijn. Het is te veel gezegd, als men meent op het geweten te kunnen afgaan, als het slechts van geen twijfel weet. Die te *Korinthe* (1 *Kor.* 8) bezwaar maakten tegen het eten van afgodenoffer-vleesch, waren zeker in hun hart ten volle overtuigd van het recht van hun bezwaar, en wie naar *Jezus*' woord (*Joh.* 16 : 2) zou meenen Gode een dienst te doen met het dooden der Christenen, zou in die meening niet met twijfel te strijden hebben. De vrijspraak van het geweten is niet genoeg om ons te rechtvaardigen (1 *Kor.* 4 : 4). Maar het geweten is toch de „lamp des Heeren" (*Spreuken* 20 : 27) en het meest betrouwbare gezag voor den mensch in den gegeven toestand des zedelijken levens. De plichten worden ons overigens niet voorgeschreven door een wettig gezag dat ons aan het *recht* zou doen denken, want hoewel *recht* en *plicht* nauw verwant zijn, mag men beide begrippen toch niet vereenzelvigen. Anders is het, waar de algemeene wil der

gemeenschap geldt als de wet, waarnaar de individueele wil zich zonder voorbehoud te richten heeft, of als men zegt, dat de mensch de natuur moet volgen, want met deze aanduidingen wordt altijd zeker recht als vaststaande aangemerkt. De wet of de wil van God en het geweten bieden de zekerheid niet aan, welke men zoekt, als men vergeet, dat God niet anders ons wil leiden, dan langs den weg van eigen overtuiging. Het is de weg, ons in *Rom.* 2 : 15 aangewezen. Bij onzekerheid en twijfel is onthouding het beste, naar PLINIUS' (Epist. 1) woord: „quod dubitas ne feceris," tenzij anders te voorzien zij in het kennen van den wil des Heeren (*Spreuken* 16 : 33). In § 13 onder 1 bespraken wij reeds de „collisio officiorum." Het is moeielijk in eene botsing van plichten, voor zoo ver zij werkelijk bestaat, den rechten weg te vinden. De plichten kunnen inderdaad elkander niet uitsluiten. De strijd der plichten kan slechts voorbijgaand zijn. Huichelarij speelt dikwerf hare rol in zaken, die men als strijd van plichten doet voorkomen (*Joh.* 11 : 48—50). Ook wordt wel eens als plichten-botsing beschouwd, wat eigenlijk veel meer is botsing van den plicht met eene als plicht optredende neiging. Botsing van plichten heeft plaats, als men te kiezen heeft tusschen de waarheid en het behoud van 's naasten leven, of tusschen eigen leven en dat van den naaste, of tusschen het leven van de moeder en het kind. In menig geval zal de liefde hier haar raad kunnen geven, of ook de wijsheid, die God verleent, kunnen dienen, om eigen verstand te verlichten (*Jak.* 1 : 5). Men bedenke, dat de zedewet eigenlijk geene plichten voorschrijft, maar gezindheden. De plichten worden hoofdzakelijk in de omstandigheden geboren. Vooral ook heeft men het oog niet te sluiten voor het feit, dat b.v. de tien geboden alle verboden zijn — waarbij botsing minder voorkomt — behalve dat van de eer aan ouders te geven, dat vooral de gezindheid betreft, en dat van het Sabbath-gebod. Indien werkelijk botsing van plichten plaats kon hebben, dan zoude de plicht ons overtreding van den plicht kunnen bevelen. Wat botsing van plichten genoemd wordt, zal wel meestal behooren tot het gebied van valsche voorstellingen aangaande den plicht, of in verband staan met verkeerde handelingen. Soms worden ook ge-

wetensvragen onder dit gezichtspunt gebracht. Er is werkelijk overeenkomst tusschen gewetensverwarring (*perplexitas conscientiae*) en plichtenbotsing. Subjectieve plichten-collisie kan daarbij voor het eigen gevoel dikwerf een objectief karakter aannemen. Het werkelijke leven plaatst ons in zoovele betrekkingskringen, dat wij dikwerf niet weten, welke kring ons in een gegeven geval het meest ter harte moet gaan. Verschillende middelen zijn aanbevolen, om in zulke gevallen van plichtencollisie of gewetens-perplexie, te weten, hoe men handelen moet. Sommigen hebben de plichten zelve in rangorden gesplitst. Anderen hebben de voorwerpen van den plicht naar gelang van hun grooter of geringer gewicht laten beslissen. Groote waarde zal aan eene of andere waardeering van plichten wel niet zijn toe te kennen. Elke moeielijkheid zoude hier verdwijnen als wij beter de harmonie van het geheele zedelijke leven begrepen, en de beteekenis van elken bijzonderen plicht voor deze harmonie beter konden bepalen. Ware intusschen altijd iedere zaak voor algemeene beslissing vatbaar, dan zoude de casuistiek meer dan de zedeleer winnen. Wij hebben ons te gedragen naar de wijsheid, die 1 *Kor.* 10:31 ons leeren kan.

HOOFDSTUK II.

ONZE PLICHT IN BETREKKING TOT GOD.

§ 31.

Wij hebben eigenlijk slechts éénen plicht in betrekking tot God te vervullen, namelijk de liefde tot God. Deze liefde tot God openbaart zich als hulpbetoon aan allen, in wier geluk God een welgevallen heeft. Ingeval de Godsdienst met de zedelijkheid ten nauwste verbonden wordt, zal de liefde tot God allicht genoodzaakt worden zich op deze wijze te openbaren. Alle deugd en plicht wordt alzoo in de liefde tot God samengevat. De liefde tot God wordt daarmede beschouwd als uitslnitend in zedelijken zin te bestaan. Maar de liefde tot God kan ook van hare godsdienstige zijde beschouwd worden. Geschiedt dit niet, dan wordt de Godsdienst in zijn zelfstandig karakter benadeeld, en de dooding der mystiek wordt aanbevolen door vernietiging van al wat den Godsdienst als bij uitnemendheid de zaak des innerlijken levens doet beschouwen. Wie bepaaldelijk bij den Godsdienst aan eigenlijke Godsvereering denkt, heeft aanleiding genoeg om aan de liefde tot God in godsdienstigen zin waarde te hechten.

Het kan niet ontkend worden, dat voor de zedelijke opvatting van de liefde Gods niet weinig afhangt van de zuiverheid onzer voorstellingen omtrent God. Wij kunnen ons

van God eene zoodanige voorstelling vormen, dat de liefde tot God geene betrouwbare hoedster voor ons zedelijk leven kan zijn. Wij kunnen ons zedelijk ideaal ontleenen aan eene voorstelling van God, die ons in gevaar brengt te meenen Gode eenen dienst te doen, terwijl wij zeer zeker doen, wat tegen Zijnen wil is. De ijver voor Gods wil is door ons te onderwerpen aan zijne werkelijke wilsbepaling. Men moet intusschen voorzichtig zijn, bij het aanhalen van bijzondere plaatsen der Heilige Schrift, vooral voor zoover zij aan de gelijkenissen ontleend zijn.

Zonder twijfel kan ook van de liefde tot God worden gesproken met het oog op bijzondere eigenschappen, die wij jegens God zelven te betrachten hebben. Niet alleen hebben wij hierbij te denken aan bepaalde bijzonderheden, die wij hebben in acht te nemen bij verschillende dingen, die met God in verband staan, maar ook hebben wij te letten op wat wij Gode zelven schuldig zijn. Wij moeten niet meenen, dat wij God slechts hebben te beminnen in zijne schepselen. Wij moeten Gode dankbaarheid bewijzen, en dat niet slechts door Hem eenige offers te brengen, door eigen inzicht geboden, of door persoonlijke natuurdrift aangewezen, maar vooral door te letten op hetgene Hij zelf heeft voorgeschreven. Wij moeten wat Hij ons door zijne liefde heeft gegeven, de overgave van Christus, door ons geloof aannemen, en alzoo Hem vereeren door ons vertrouwen, zoo zelfs, dat ons ongeloof als onze hoogste zonde door ons zelven wordt beschouwd. Wij moeten Hem eeren door ootmoedig ontzag, de bron van alle zedelijkheid.

Deze eerbied worde niet als bange vrees opgevat, maar

kenmerke zich door de hoedanigheden, die behooren aan het kindschap Gods. Uit de natuur zelve worde de eerbied, dien wij Gode schuldig zijn, geleerd, gelijk ook uit ons eigen leven, zooals dat door God wordt bestuurd en geleid. Inzonderheid in het gebed worde door ons Gode met eerbied en ontzag het offer onzer hulde gebracht. De eischen van het gebed worden ons niet onduidelijk geleerd en wat onze roeping is in dit hoofdbestanddeel van ons Christelijk leven blijft ons niet verborgen.

1. **Beteekenis van den plicht jegens God.** Reeds wezen wij er op, dat eigenlijk slechts één plicht jegens God bestaat, namelijk de liefde tot God, en dat deze liefde te verwerkelijken is in de plichten, die wij te vervullen hebben jegens allen en alles, aan wie en wat wij Gods wil hebben te doen. Wie den Godsdienst en de zedelijkheid als één beschouwt, zal geneigd zijn in deze voorstelling genoegen te nemen en meenen, dat van plichten jegens God in anderen zin, als nevens de plichten jegens den naaste en ons zelven te noemen, niet te spreken valt. Inderdaad kan men de liefde tot God beschouwen, als zich uitende, zoowel in uitsluitend zedelijken, als in godsdienstigen zin, en in eerstgenoemd geval zal men licht oordeelen, dat het niet goed is, aan den plicht jegens God nog eene bijzondere, godsdienstige waarde te hechten. De man der wetenschap kan zeker niet streng genoeg de formeele grenslijn tusschen Godsdienst en zedelijkheid doortrekken, maar de godsdienstige mensch kan beider inhoud niet innig genoeg doen samenvloeien. De Christen-theoloog kan dus ook in zijne zedekunde het oog niet sluiten voor het feit, dat de liefde tot God inderdaad leidt tot de betrachting van elken plicht ook ten opzichte van ons zelven en den naaste. Uit de Christelijke idee van God kan men afleiden eene leer van deugd en van plicht, die dan beide beheerscht worden door het gebod van liefde tot God. Met den plicht jegens God stelt men terecht alle deugd in verband. Daarmede is dan niet gezegd, dat de liefde tot God in niets

anders bestaat, dan in liefde tot ons zelven en den naaste, of zich in niets anders openbaart, dan in wat ons of den naaste ten goede komt. Want dat zoude beteekenen, dat er geen andere Godsdienst is, dan het liefhebben van ons zelven en den naaste. Maar terwijl de Godsdienst op zijn eigen terrein gehandhaafd blijft, wordt dan hier enkel geleerd dat de Godsdienst in *zedelijken* zin bestaat in het liefhebben van God, dat is, in het doen van zijnen wil. Dat liefhebben is niet maar eene gevoelsaandoening, maar het medewerken tot de volmaking van individuen en menschheid, waartoe de plichtsbetrachting ten opzichte van ons zelven en den naaste leidt. Eene vroomheid, waaraan de wereld niets heeft, zal zeker Gode niet behagen. In zoo verre heeft men gelijk, als men de liefde tot God niet afzonderlijk in behandeling neemt. Maar de liefde tot God heeft ook nog eene andere zijde, die ons te zien wordt gegeven overal, waar God ons van godsdienstigen kant wordt getoond. Als men — al erkent men de liefde tot God als eenige beweegkracht tot alle echte zedelijkheid — zegt, dat deze liefde tot God in hare openbaring niets anders zijn kan, dan liefde tot ons zelven en den naaste, dan heeft men den Godsdienst in zijne zelfstandigheid benadeeld en de ware mystiek in haar recht gekrenkt. De afdwaling der mystiek, die in afzwering van de wereld het geheim der vroomheid zoekt en God meent te eeren, door onverschillig zich te toonen omtrent de belangen der menschenwereld, mag ons niet leiden tot miskenning van het feit, dat de liefde tot God op zich zelve waarde heeft in het Christelijk leven. Uit dit oogpunt beschouwd is er wel eenige aanleiding, om het woord *Godsdienst* te verkiezen boven *religie*, dat sommigen bij voorkeur gebruiken, om onze verhouding tot God aan te duiden. In elk geval is de plicht jegens ons zelven en den naaste te beschouwen als gesubordineerd aan den plicht jegens God, tenzij men den drievoudigen plicht — jegens God, ons zelven en den naaste — naar het schijnt het eerst door ORIGENES uit *Matth.* 22 : 37—40 afgeleid — wil beschouwen, als eene coördinatie onder het algemeene plicht-begrip. Indien men slechts niet betwijfelt of het plicht is God te beminnen — een twijfel, die den weerzin van PASCAL en de verontwaardiging van BOILEAU met recht op-

wekte, blijkens een brief van Mevrouw de Sevigné ter sprake gebracht door Thot Sundby in zijn Blaise Pascal.

Natuurlijk moet men behoorlijk onderscheiden tusschen onze opvatting van God en de wezenlijke beteekenis van God voor ons zedelijk besef. Wij kunnen van God eene valsche voorstelling maken, zoodat de liefde tot God een niet te vertrouwen leidsvrouw is op zedelijk gebied. Wanneer ons zedelijk ideaal verkeerd is, en God daarnaar wordt afgemeten, zullen wij meenende Gods wil te doen het kwade doen. Dan zullen wij Gode eenen dienst meenen te bewijzen, terwijl wij doen, wat kwaad is in Zijne oogen. Niet alle ijver voor God is goed te keuren. Die ijver alleen mag worden geprezen, die met verstand gepaard gaat (*Rom.* 10 : 2). Al is het te veel gezegd, dat het in openbare tegenspraak is met het evangelie, dat leert niemand te haten, als men in het algemeen niet afkeurt, dat men zegt: „zoude ik niet haten, Heer! die u haten" (*Psalm* 139 : 21), en al is het in strijd met de juiste uitlegging eener gelijkenis, als men uit zedelijk oogpunt eene vergelijking instelt tusschen den rijken man (*Lukas* 16 : 27, 28) en Abraham (*Lukas* 16 : 29) in de bekende gelijkenis — volgens Hoekstra. (*Zedenleer* I bl. 28) — men moet toch toestemmen, dat ook op de wijze van *Joh.* 16 : 2 gezondigd kan worden. Onze plicht jegens God staat altijd onder den eisch van ons zuiver Godsbegrip en onze rechte voorstelling van God.

2. **De plichten jegens God.** Al moet worden op den voorgrond gesteld, dat wie zegt: ik heb God lief en zijn broeder haat (1 *Joh.* 4 : 20) niet uit de waarheid is, „want wie zijn broeder niet liefheeft, dien hij gezien heeft, hoe kan hij God liefhebben dien hij niet gezien heeft?", toch moet niet gedacht worden, dat er van de *liefde tot God* geen sprake kan wezen, dan voor zoo verre zij zich openbaart in liefde tot de menschen. De liefde tot God openbaart zich in den Godsdienst en deze uiting der liefde moet als de godsdienstige van de zedelijke te meer onderscheiden worden, wanneer men Godsdienst en zedelijkheid te beter onderscheidt in het belang van de zelfstandigheid des godsdienstigen levens. Het gaat niet aan, uit *Matth.* 25 : 40 af te leiden, dat men God slechts in de menschen kan liefhebben. Als Augustinus alle zonde be-

schouwt als „amor inordinatus" gaat hij van het juiste besef uit, dat God zelf het voorwerp moet zijn van al onze liefde. Het spreekt intusschen van zelf, dat Godsdienst en zedelijkheid nergens zoo zeer samenvallen, als ten opzichte van God zelven. Want de Godsdienst is ook de vorm, waarin de liefde tot God zich in de wereld openbaart. De godsdienstige gewaarwordingen zijn dus tevens zedelijk van aard, dewijl de betrekking tot God — eene zedelijke relatie — zich in den Godsdienst belichaamt. De liefde tot God drukt zich uit in de *dankbaarheid* die wij Gode schuldig zijn. *Eph.* 5:20, 1 *Thess.* 5:18 naar JEZUS' voorbeeld *Matth.* 11:25, *Joh.* 11:41. Is de dankbaarheid van zelve rijk in offers, welke Gode moeten worden toegebracht, zij is zelve een offer, waarin de „redelijke Godsdienst" (*Rom.* 12:1) zich openbaart. Ook kan de dankbaarheid ons leiden tot het *vertrouwen* op God, dat overigens voortvloeit uit de trouw, die God ons bewijst, zoodat twijfel terecht als zonde veroordeeld wordt. Vooral de overgave van Christus is te dezen aanzien belangrijk 1 *Joh.* 5:10. Uit dit oogpunt beschouwd is het niet anders dan natuurlijk, dat het ongeloof als voornaamste zonde wordt aangemerkt. Bijzonder moet Gode *eerbied* worden betoond. Dit is de beteekenis van het: „uw naam worde geheiligd" (*Matth.* 6:9) dat niet weinig wordt veronachtzaamd waar men God aanspreekt op de wijze, waarop dit geschiedde in den kring, waarvan Dr. J. HARTOG spreekt (*De spectatoriale geschriften* van 1741—1800 2de druk bl. 243). Dit ontzag voor Gods majesteit is de grondzuil van alle zedelijkheid niet alleen tegenover God, maar ook tegenover allen, met wie wij in aanraking komen. Die eerbied kan niet werken als bange vrees (*Rom.* 8:15, 1 *Joh.* 4.18), maar werkt veeleer de *εὐλαβεία*, waaraan *Hebr.* 12:28 — naar de beste lezing — doet denken. De hoogheid van God schrikt het kind van God niet af. Het kindschap Gods (*υἱοθεσία*) heeft eene negatieve en eene positieve waarde. Negatief ligt zijne waarde in de vrijheid van de vrees der wet (*Rom.* 8:15, *Gal.* 5:1). Positief heeft het waarde, als vrijheid van de heerlijkheid der kinderen Gods (*Rom.* 8:21). In de beschouwing der natuur (*Rom.* 1:20) moet de eerbied van God worden gekweekt. Vooral in de overdenking van eigen leven en

de beschouwing van het geheel van eigen lotgevallen, onder Gods bestuur, kan stof tot Gods verheerlijking worden gevonden (*Phil.* 1 : 6). Inzonderheid mag wel het *gebed* worden genoemd als de hoofdzaak, waarin wij Gode onzen eerbied hebben te toonen (STÄUDLIN. *Geschichte der Lehre von den Vorstellungen vom Gebet* 1824, *LÖBER. *Die Lehre vom Gebet* 1860, MONRAD. *Aus der Welt des Gebets* 1878). Het gebed zij geen monoloog (*Luk.* 18 : 11). Over de eischen van het gebed wordt gesproken *Matth.* 6 : 5, *Joh.* 16 : 23. Wat het gebed in JEZUS naam betreft, lette men op *Joh.* 15 : 7, 16. De eerbied jegens God sluit niet uit, dat men bepaalde wenschen Gode mag bekend maken (*Phil.* 4 : 6). Men mag zeker niet zóó bidden, dat het den schijn krijgt, alsof wij ons zelven de wijsheid toekennen, en Gode de macht. Al wat het gebed magisch zou maken, moet vermeden worden. Het kind Gods staat tot God in eene betrekking, waarin passiviteit en activiteit beide recht hebben. Dat het gebed niet egoïstisch mag zijn, wordt ons in het: Onze Vader! geleerd. Wij moeten in ons gebed ook anderen omvatten. Vooral het dankgebed verheerlijkt God. Het gebed zij allereerst „oratio mentalis," maar de „oratio verbalis" is geenszins onnut, als slechts aan *Matth.* 6 : 7 gedacht wordt. Het formuliergebed kan licht als „opus operatum" opgevat worden, maar is overigens zonder bezwaar.

---

§ 32.

Onze plicht ten aanzien van godsdienstige handelingen.

Aan de openbare vereering van God is een opzettelijke dag toegewijd. Er is geen twijfel aan, of de hulde van allen die Hem liefhebben, behoort Hem op dien dag te worden toegebracht. De viering van den Sabbath onder Israël moet intusschen wel onderscheiden worden. Op verschillenden grond, zoowel aan de schepping der wereld, als aan de bijzondere geschiedenis des volks ontleend, was onder Israël de viering van eenen rustdag op elken zevenden dag bevolen. In de Nieuwe Bedeeling is deze Sabbathsviering voorbij gegaan en de eerste dag der week is als rustdag in de plaats van den laatsten getreden, ter gedachtenis van de opstanding des Heeren. Van lieverlede is dit geschied en in den aanvang was er feitelijk een dubbele rustdag, waaraan noodzakelijk een einde moest komen, zoodra de behoefte aan de rust tot behoorlijke maat werd teruggebracht. In den loop der eeuwen is door verschillende afdeelingen der Christelijke kerk verschillend gedacht over de vraag, hoe men de zaak der Zondagsviering had te regelen. Vooral in den kring der Hervormden is door het optreden van Coccejus een krachtige beweging ontstaan, om de Zondagsviering te beschouwen als een vrije maatregel, ter vereering van God, los van een Sabbathisch gebod. De behoefte van de burgerlijke maatschappij aan eenen wekelijkschen rustdag is steeds meer dui-

delijk geworden en in verband daarmede werd de eisch meer klemmend, dat de wekelijksche rustdag te meer als Zondagsheiliging in eere wordt gesteld. Zóó is de vereering van den Sabbath, op godsdienstigen grond, gebleken van groot maatschappelijk belang te zijn, hetwelk niet kan worden voorbijgezien, zonder dat ernstig nadeel worde toegebracht aan de onderhouding van den algemeenen rustdag.

De viering van Zondagsrust, zonder de daarmede gepaard gaande Zondagsheiliging, zal schade lijden, als niet de krachtige drang wordt gevoeld, Gode de eer te geven, die Hem toekomt. Die eer is de hoofdgedachte, welke in de Christelijke gemeente op den rustdag moet verwezenlijkt worden.

Dat bovendien de naam en de eer van God in al de werken van den mensch in waarheid moet worden geëerd, mag wel in acht worden genomen. Bovenal moet de eedzwering hier worden ter sprake gebracht. Voor de maatschappij zelve is hierin een godsdienstig vraagstuk betrokken van lastigen aard. Wanneer de overheid eenen eed afeischt, dan kan zij dat niet beschouwen, als iets, dat door de kerk haar is opgelegd, maar dan moet zij dat aanmerken als iets, dat van haar zelve uitgaat. Zij moet dus zelve het feit van Gods bestaan handhaven om den eed te kunnen bevelen, en kan ook den eed zijn godsdienstig karakter niet ontnemen, zonder hem geheel te miskennen. Den eed van zijne Theologie te ontdoen, kan niet geschieden zonder hem geheel te veranderen. Er zijn velen, die het recht van den eed op grond van Nieuw-Testamentische uitspraken ontkennen, en terugkeeren tot meeningen die vroeger in de Christelijke zedeleer heerschten. Het schijnt, dat ten onrechte ge-

meend wordt, dat JEZUS zich tegen den eed in het algemeen verklaard heeft, doch dat men moet aannemen, dat de eed als einde van alle tegenspraak ook in zijn onderwijs werd beschouwd. De eed, als getuige voor de eer van God, als die de hoogste waarheid vertegenwoordigt, wordt feitelijk één met de erkenning van 's menschen waarachtigheid. Onderscheiding van eeden is niet toe te laten. Maar wel mag worden aangedrongen op strenge zorg, dat het aantal eeden niet noodeloos worde vermenigvuldigd. Wie de eer van God en de heiligheid van Zijnen naam waarlijk behartigen wil, mag wel toezien, dat deze niet worden in gevaar gebracht door ergerlijke praktijken in de zaak der eedsaflegging.

1. **Onze Godsvereering.** De vereering en aanbidding van God neemt in elke gevestigde samenleving eene plaats in, aan welke hare vaste en onbelemmerde handhaving gewaarborgd behoort te zijn. Het is even natuurlijk, dat men aan God de eer bewijst, die men Hem schuldig is, als dat men menschen doet ondervinden, dat het geen ijdelheid is, dat men hen eer waardig acht. Het is dikwerf vergeefsche poging gebleken, afbreuk te doen aan de gewoonte van eerbiedbetoon aan zulken, die eer waardig geacht werden. Zoowel om de rust, welke (*Gen.* 2 : 2, *Exod.* 20 : 10, 11) in Gods arbeid was ingetreden, als om den gezegenden uitgang, dien God uit de Egyptische dienstbaarheid had verleend (*Deut.* 5 : 12—15), was Israël verplicht om den Sabbathdag te houden. Op dien grond was de Sabbathswet onder Israël als een bondsteeken tusschen God en zijn volk ingesteld (*Exod.* 31 : 13—17). Onder Israël was die instelling voortdurend in eer, en de Sabbath als rustdag gewijd. In het Nieuwe Testament zijn de geboden opgeheven, waardoor de Sabbath gebonden was onder Israël (*Matth.* 12 : 1—8, 10—13, *Mark.* 2 : 23—28) gelijk trouwens de dag der nieuwe bedeeling de schaduwen had weggedaan (*Coloss.* 2 : 17). Men zal in de Mozaïsche wet noodwendig de vaststelling van eenen wekelijkschen rustdag moeten onderscheiden van

de bepaling van eenen bepaalden dag in de week, en dus in dezen zin eene scheiding moeten maken tusschen het algemeen geldige en het bijzondere in de wet der tien „woorden," om niet te vallen in den strijd der Sabbathariërs. De Zondag is niet in de plaats van den Sabbath gesteld, maar is ongetwijfeld in gebruik genomen als regelmatige dag voor de samenkomst der gemeente van Christus (*Hand.* 20 : 7, 1 *Cor.* 16 : 2). De dag der rust is in den dag der opstanding veranderd, en misschien heeft de voorbijgang van het Jodendom in den gang der Paulinische gemeente den gemaakten overgang in de hand gewerkt. JUSTINUS heeft eerst waarschijnlijk den naam *Zondag* gebruikt, en wèl zóó, dat de Sabbath schijnt afgeschaft, maar intusschen blijven beide dagen in aanzien, met handhaving van het gebod van rust. Eerst in lateren tijd heeft de kerk zelve de geheele Sabbath-viering op den Zondag overgedragen. Van de Protestantsche kerken heeft echter de Luthersche bijna steeds de meening vastgehouden, dat het Sabbathsgebod in het Christendom is afgeschaft en dat de Zondag niet als rustdag *juris divini* mag worden geacht, behoudens de verplichting tot geregelde en wekelijksche waarneming van dien rustdag. De Hervormden namen slechts zelden een beslist standpunt in dezen in, hoewel zij meestal te kennen gaven, dat zij de beteekenis van den Sabbath aan den Zondag niet wilden hechten, zooals echter in de Confessie van Westminster gebeurd is. Intusschen is vooral bij de Hervormden de verplichting steeds voorgehouden, om den dag aan de algemeene Godsvereering door de Kerk gewijd in eerbiedige onderhouding te doen blijven. In Nederland is door COCCEJUS — door HEYDANUS bijgestaan — sinds 1655 een warme strijd gevoerd over den Sabbath, als behoorende tot het „foedus gratiae" en mitsdien afgeschaft bij de nieuwe bedeeling. De invloed van ESSENIUS, HOORNBEEK, VOETIUS was niet machtig genoeg, om den Sabbathsvorm te bestendigen, ten minste niet, om dien aan den Zondag te verbinden. De Zondag is ons de rustdag, die ons gegeven is, om de vereering van God aan vasten tijd te binden, en om ons aan wekelijkschen rustdag gewoon te doen blijven. De Staat is dus evenzeer als de Kerk aan deze instelling gebonden. De invoering van eenen tienden dag als rustdag

heeft geen heil geleverd. De viering van den zevenden dag wordt hoe langer hoe meer aanbevolen. Zelfs wordt de viering van de Zondagsheiliging als de beste waarborg van de Zondagsrust beschouwd (RIEGEN. *Staat und Sonntag* 1877, ROHR. *Der Sonntag vom socialen und sittlichen Standpunkt* 1879). Het woord van AUGUSTINUS blijft van kracht: „bewaar de orde en zij zal u bewaren." Er moeten vaste rustpunten zijn, want zonder deze verloopt het menschelijke leven in droevig mechanisme. Terwijl dus het Christelijke leven zich-zelf den weg wijst ter vaststelling van de lijn, die voor de openbare Godsvereering gesteld worden moet, is de Staat verplicht eene Zondagswet voor te schrijven, die geboden wordt door beginselen, die in den Christelijken Staat dienen vast te staan. Want dat de Zondag zooveel mogelijk de rustdag van allen moet zijn, wordt meer en meer toegestemd. Gelijktijdig rusten is voor de leden der maatschappij van uitnemend belang. Daartoe is de godsdienstige wijding van eenen bepaalden dag volstrekt noodig. Nergens meer dan hier blijkt de noodzakelijkheid van den Godsdienst voor de maatschappij.

2. **De eedsaflegging.** Van de overtuiging, die men heeft, dat God de getuige der waarheid is, en dat Zijne getuigenis niet gewraakt kan worden, geeft men bewijs door bij Zijnen naam te zweren. Beschouwt men den eed, als eenen waarborg, dien de Staat zoekt in een beroep op wat voor elk individu het meest heilig moet zijn, men kan dan kwalijk ontkennen, dat hij daarin eene geloofsbelijdenis zien moet. Het bezwaar, dat gelegen is in het feit, dat de Staat allen godsdienst vrij latende, moeielijk den eed kan voorschrijven, die eene geloofsbelijdenis onderstelt, kan niet opgelost worden door de leer, dat de eed als burgerlijke handeling kan opgevat worden, zonder eenig godsdienstig bijvoegsel. Want wat de geschiedenis in dit opzicht geleverd heeft, is door de uitkomst niet gestaafd (Dr. E. H. VAN LEEUWEN. *De eed en de moderne staat* 1881) en de wijsbegeerte kan niet de feiten der historie te niet doen. Men kan de eedsformule van de theologie ontdoen, doch heeft daarmede den eed wezenlijk niet veranderd. Slechts hoede men zich voor de meening (Dr. HARALD HÖFFDING. *Ethik* 1888) dat men de

leugen zonder eed minder zwaar moet achten, dan men haar schuldig keurt, als zij met een eed bevestigd is.

Er zijn veel moralisten, die de noodwendigheid of zelfs het recht van den eed ontkennen, en op grond van *Matth.* 5 : 33—37 en *Jakobus* 5 : 12 meenen tegen den eed zelven een verbod te moeten richten. Het gevoelen van JUSTINUS, IRENAEUS, CHRYSOSTOMUS en andere oud-Christelijke theologen komt weer van vele zijden op. Het Oude Testament heeft met overvloed van plaatsen den eed bij den naam des Heeren voorgeschreven, en in het Nieuwe Testament is *Hebr.* 6 : 16 wel geschikt, om alle tegenspraak te doen zwijgen. Maakt zich naar ROTHE's woord (*Theol. Ethik* IV S. 375) de godsdienstige behoefte van den Staat in niets zóó openbaar, als in de onontbeerlijkheid van den eed, dan wordt zeker niet zonder recht gezegd, dat JEZUS in *Matth.* 5 in geen geval als leeraar van het Staatsrecht is opgetreden. *Paulus* was *Rom.* 1 : 9, *Gal.* 1 : 20, *Philipp.* 1 : 8, 1 *Thess.* 2 : 5 geheel en al in private zaken betrokken, toen hij verklaringen aflegde, waarin hij met den eed in aanraking kwam en zondigde toch zeker daarin niet. JEZUS zelf *Matth.* 26 : 63 hield zich aan den eed, zoodat het geene verwondering kan baren, dat zich deze godsdienstige plechtigheid in de Kerk heeft gehandhaafd, vooral als daarbij de regel van LUTHER gevolgd werd, die van de meening uitging, dat de Christen niet van zich zelf en met eigen lust moest zweren, maar wel, als Gods eer het vorderde in nood, zoodat hij in zulke gevallen ten dienste van anderen den eed mocht gebruiken. De overtuiging, dat volle waarheid 's menschen hoogste plicht is, wordt alzoo met de eere van God vereenzelvigd. Het *juramentum assertorium* in dit opzicht boven het *juramentum promissorium* te stellen, dat het alleen den eed dulden kan, is af te keuren. Dat deze zaak ook uit het oogpunt van den plicht der waarachtigheid, uit subjectief gezichtspunt, kan worden beschouwd, mag hierbij niet worden voorbijgezien Ook moet niet worden miskend het feit, dat de Staat zelf den eed kan voorschrijven, zonder dat de Kerk daartoe recht geve. Hiermede hangt samen, dat voor het kerkrecht de eed geoorloofd geacht werd, die overigens zou worden verboden. Wie voorts het onderwijs

van JEZUS in de bergrede raadpleegt, kan moeielijk ontkennen, dat aldaar alle eedzwering verboden wordt. Maar even moeielijk zal het toch aangaan, te beweren, dat voor den Christen de eed in alle gevallen onraadzaam is. De weg, door de Kerk aangewezen, mag worden beschouwd als deugdelijk (HOEKSTRA. *Zedeleer* III bl. 275—290). Slechts zij de Staat bedacht op zijn godsdienstig karakter. De dienaar van het recht worde geen verachter van het recht Gods. Onnoodige eeden moeten niet gedaan worden. De rechter zij vrij, den eed achterwege te laten, wanneer hij geen eed meer noodig heeft voor de vaststelling der waarheid. Geen eed worde gevraagd, als de waarheid reeds gebleken is. De waarheid, ook buiten eede, zij altijd heilig, als Gode bekend.

HOOFDSTUK III.

§ 33.

Onze plicht ten opzichte van ons zelven.

De plicht, welken wij ten opzichte van ons zelven hebben te betrachten, is inderdaad ook een zedelijke plicht. Het is de plicht der zelfliefde, van zelfzucht wèl te onderscheiden. Wij moeten ons stoffelijk leven verzorgen en alle middelen gebruiken, die ons gegeven zijn, om te waken voor onze lichamelijke nooden. Schade toe te brengen aan ons leven door onvoorzichtigheid of verwaarloozing, mag niet zonder groote oorzaak worden verontschuldigd. De zelfmoord is alleen dan te bepleiten, wanneer hij door abnormale omstandigheden is ontstaan. Ons geestelijk leven moet worden verzorgd. In elk opzicht moet onze geest worden opgeleid tot zulk een volmaking, als waartoe onze bijzondere roeping ons dringt. Het is hier vooral te doen om eene karaktervorming, als welke door verschillende omstandigheden te meer geboden wordt, naar mate zij te meer wordt veronachtzaamd. Dat hierbij zedelijke beginselen groote beteekenis hebben, kan niet worden ontkend. Dat een goede smaak in dit verband ook groote waarde heeft, is moeielijk te ontkennen. Stilstand als achteruitgang aan te merken is op dit gebied steeds noodig. Vooral is het van belang, dat wij diep doordrongen zijn van het gewicht van het beroep, dat wij

kiezen. De arbeidsverdeeling is in de maatschappij van niet klein nadeel voor velen, maar zij is van andere zijde beschouwd, geen gering voordeel voor den bouw der maatschappij. Een leven zonder eenig beroep is in den regel geen zegen. Wèl mag ernstig worden onderzocht, of niet de gelegenheid tot vroeger beroepskeus meer kan worden bevorderd bij gelegenheden van onderwijs en opleiding. De verandering is later moeielijk te brengen in de keuze van het ambt, zonder groot bezwaar. Ambtstrouw is altijd van groot gewicht. Dat is een zaak, waaraan de eer hangt van personen en veelmeer nog van zaken.

De eerzucht moet over het algemeen geleid worden, dewijl zij even noodig, als gevaarlijk is. Onze zelfwaardeering kan zoo gemakkelijk in zelfverheffing overslaan. Onze eer is velerlei. Over menig punt kan geen verschil bestaan. Maar over de riddereer bestaat nog altijd veel verschil. Voor het zelfstandig en ordelijk nadenken is het niet anders mogelijk, dan dat gevorderd worde dat op geenerlei wijze over het recht van te dooden anders wordt gedacht, dan dat niemand wordt geacht bevoegd te zijn, als zijn eigen rechter op te treden. Wat de staatswet beveelt, moet worden gedaan, en de meening worden aanvaard, dat de zedelijke misdaad van het duel door allen moet worden erkend. Geen bedrijf is goed te keuren, waarbij het vuistrecht als recht wordt erkend. Ook onze genoegens zijn door de zedewet te beoordeelen. De aard der ontspanningen, die wij ons veroorloven mogen, bewijst de hoogte, waarop onze beschaving staat. Dat vermaken ons geoorloofd zijn, is even zeker, als dat niet alle vermaak even zeer ons voegt. Enghartigheid is hier

te mijden, evenzeer als slordigheid en onbetamelijkheid. De liefde tot het spel is gebonden aan vaste voorwaarden. Het zij in hoofdzaak eene verpoozing van ernstigen arbeid. De gymnastische spelen winnen hoe langer hoe meer belangstelling en ijver. De gezelligheid kiest hare eigen genotmiddelen, en doe dat naar de regelen der beschaving. Inzonderheid moet het eigendomsrecht worden bepleit. Eigendom kan van groote zedelijke waarde zijn in de maatschappij. Wij hebben te bedenken, dat onderhouding van eigen bezit en vermeerdering daarvan langs wettigen weg stellig onze plicht is. Te streven naar rijkdom is intusschen ook een gevaar, waartegen wij terecht worden gewaarschuwd. In de groote moeielijkheden, waarin de sociale vragen tegenwoordig gewikkeld zijn, is de individueele zedeleer veelszins gemengd.

1. **Ter inleiding.** De plichten jegens ons zelven hoewel gegrond in onze natuur, moeten als zedelijke plichten beschouwd worden. Wij hebben hierbij te letten niet enkel op ons persoonlijk leven zelf zoowel van zijne lichamelijke, als geestelijke zijde beschouwd, maar ook op de plaats, die wij in de wereld bekleeden. Het is een eisch des zedelijken levens, dat wij alles mijden, wat ons leven of onzen welstand zonder noodzaak in gevaar brengt of benadeelt en dat wij geen wettig middel verwaarloozen, dat dienstig kan zijn tot de bevordering van ons wezenlijk belang. Zelfliefde en zelfzucht moeten wèl worden onderscheiden. De zelfzucht was in Loth (*Gen.* 13 : 10, 11), maar zij was verre van Abraham (*Gen.* 13 : 8, 9). Wij moeten den naaste liefhebben — volgens Thomas van Aquino — niet *aequaliter* maar *similiter* met ons zelf (*Matth.* 22 : 39). Bedoeld wordt, dat wij ook den naasten *propter Deum* moeten beminnen. Grondgedachte is intusschen daarbij de verheffing der drie theologische deugden en daarmede van het *contemplatieve* boven het *actieve* leven. De ware zelfliefde wordt beschouwd als geboren uit

de liefde tot God. Maar ook de natuurlijke zelfliefde moet toch niet worden gering geacht. Want mensch te zijn, is een adel (*Gen.* 1:26, *Gen.* 9:6, *Jak.* 3:9, *Hand.* 17:28). Intusschen heeft men op Christelijk standpunt in zich zelf lief niet den mensch, zooals hij empirisch is, maar zooals hij in Christus zijn moet (*Eph.* 4:24, *Coloss.* 3:10). Het *τηρεῖν ἑαυτὸν* (1 *Joh.* 5:18) is geen les der zelfzucht, maar der zelfliefde. De zelfliefde is van zedelijken aard en dus in de zedeleer te behandelen. De rechte maatstaf der naasten-liefde ligt ook in de zelfliefde. Die zelfliefde moet zoowel eene „gesunde Selbstbehauptung" zijn, als zij zonder een „gesunde Selbstvergessenheit" niet bestaan kan (MARTENSEN. *Specieller Theil* I S. 339). Hoofdzaak is, dat wij ook tegenover ons zelf den plicht der waarheid en der gerechtigheid betrachten, krachtens welken wij ons zelf oordeelen (1 *Kor.* 11:31). Langs dien weg immers komen wij tot het vruchtbare leedgevoel met ons zelf, dat evenver verwijderd is van een ziekelijk piëtisme, als van een bedenkelijk mijmeren, dat het zenuwleven verwoest (2 *Kor.* 7:10). Merkwaardig is — wat MARTENSEN vermeldt S. 346 — dat een kind dikwijls weent, niet om zijn pijn, maar als het beklaagd wordt, dus om de voorstelling van pijn.

De liefde tot ons zelf betreft in hoofdzaak het zelfbehoud, de zelfbeheersching en de handhaving der zelfstandigheid, in dien verstande, dat men hierbij altijd, zooveel mogelijk, het geheel, waartoe men behoort, op het oog hebbe. Omdat de natuur zelve ons tot zelfbehoud dringt, meende KANT (*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.* Einleitung § 4) dat hier van plicht geen sprake kan zijn. Dit staat in verband met zijn grondbeginsel, dat wij slechts verplicht worden tot wat wij ongaarne doen. Daarbij komt, dat hij meent of schijnt te meenen, dat wij van nature altijd doen wat tot zelfbehoud dient, wat zelfs bij de dieren, wier levens-instinkt zoo sterk is, niet altijd het geval is. Sommigen zijn er, die van plicht jegens ons zelf niet willen gesproken zien, dewijl zij alleen dan daarvan willen hooren als zij meenen, dat men van rechtswege eenige aanspraak kan maken. Zij vergeten, dat het individueele leven eene taak en dus ook plichten heeft. Oordeelt men

anders, men moet dan ook den plicht jegens den naaste verwerpen, behalve alleen den negatieven plicht, den naaste niet te hinderen. Maar de scheiding tusschen beide is niet mogelijk. De plicht jegens ons zelf geldt tevens onzen naaste. De zelfbeheersching mag hier niet worden voorbij gezien; daarin is de diaetetiek der affecten bedoeld. De zelfbeheersching is de *σωφροσύνη* der Grieken. Dwaas is, wien begeerte of toorn, of wat meer hier genoemd kan worden, het wijs en verstandig overleg ontneemt. PAULSEN maakt de opmerking, dat de Grieken als de „Franzosen des Alterthums" juist niet bijzonder op de *σωφροσύνη* waren aangelegd, gelijk men het meest spreekt van de deugd, die men het minst bezit. De handhaving van onze zelfstandigheid mag vooral wel als van veel beteekenis in den plicht ten opzichte van ons zelven worden aangemerkt. In den tegenwoordigen tijd is het waar, dat algemeen scherper wordt gelet op de wijze, waarop de enkele persoon iets verkrijgt, dan op de wijze, waarop hij gebruikt, wat hij bezit. De dief wordt gestraft, maar geëerd kan blijven, wie volstrekt geen zedelijke waarde hecht aan zijne roeping als bezitter. Dit heeft wel eenigen grond, in zoover onrecht doen altijd zwaarder weegt, dan het recht niet te doen. Maar men dwaalt toch, als men meent, dat de individu vrij staat tegenover zijne roeping.

2. **Ons physisch leven.** Hetzij wij de plichten jegens ons zelven al dan niet beschouwen als plichten, die wij jegens God te vervullen hebben, in elk geval zijn wij geroepen ten aanzien van ons zelven den zedelijken plicht te erkennen en te betrachten. Wat plicht is tegenover God, is tevens uit den aard der zaak plicht jegens ons zelven. Deze roeping betreft èn onzen persoon èn onze plaats in de wereld. Wat onzen persoon betreft, de bewaring en ontwikkeling van ons lichaam en zijne krachten wordt ons niet enkel door natuurlijke zelfliefde geboden, maar is ook eisch des zedelijken levens. Diensvolgens is niet alleen alles, wat ons leven zonder noodzaak in gevaar brengt af te keuren, maar ook alle zelfverminking te veroordeelen. In plaats van nadeel toe te brengen aan ons lichamelijk leven, is het veeleer onze plicht gebruik te maken van alle middelen, waardoor leven en gezond-

heid worden bewaard en bevorderd. In naam van Godsdienst te strijden tegen wat het leven beveiligt, is af te keuren, dewijl daarmede aan de eer van God wordt te kort gedaan, die ons de wijsheid verleent, om de middelen te leeren kennen, die ons dienstig kunnen zijn. De ware zelfliefde, van zelfzucht wèl te onderscheiden, kan eerst dáár aanwezig zijn, waar de mensch ophoudt blind te zijn voor zijn eigen belang. Daarom kan men zeggen, dat de zelfliefde aanvangt in de wedergeboorte. Ons belang is geen ander dan vrede te hebben met God. Uit haren aard is dus de zelfliefde in hare eischen één met de liefde tot God.

De natuur zelve wijst ons hier den weg. Zij dringt vermaningen aan, als gegeven zijn in *Rom.* 6 : 13, 13 : 14*b*, 1 *Tim.* 5 : 23 en 1 *Kor.* 6 : 18. Maar de zedelijke eisch der zelfbeheersching verheft zich hier tevens in het Christelijke leven (1 *Kor.* 6 : 21). De eisch der zelfverloochening, bedoeld in *Matth.* 5 : 29, 30 mag niet gebonden worden aan de meening van sommige utilisten, dat de schade ons zelven toegebracht niet grooter mag zijn, dan het nut, daardoor voor anderen te weeg gebracht. De zelfverloochening is onbeperkt in haren eisch, als zij slechts niet door bloote ascese zich laat leiden. De zedelijkheid oefent eenen veredelenden invloed op het lichamelijk organisme uit, zoodat de leden des lichaams steeds betere „wapenen der gerechtigheid" worden (*Rom.* 6 : 13). Hier geldt het de éénheid van lichaam en geest. Toorn doet ons gloeien. Haat maakt ons bleek. Daarom acht JUVENALIS het beste, wat wij van de goden kunnen begeeren: „mens sana in corpore sano" (*Sat.* X. 356). Uit den oogopslag kan reinheid des harten spreken. *Negatief* is alle kwaad, ons zelven lichamelijk berokkend, te veroordeelen, en *positief* is het onze plicht, voor gezondheid en leven te zorgen door de middelen te gebruiken, die ons worden aanbevolen. Onvoorzichtigheid baart menigeen den dood. De vraag, of men preventief tegen ziekten de middelen mag aanwenden, door deskundigen aanbevolen, moet men houden op het gebied van onderzoek en ervaring. Scherpe veroordeeling van maatregelen, door bedachtzame wijsheid uitgevonden, door Christelijke voorzichtigheid uitgesproken, heeft wel eens billijken weerzin gewekt bij hen, bij wie de eere Gods veiliger was, dan menigeen dacht.

De Godsdienst erkent Gods eer ook in de nuttig gebleken uitvindingen der menschen en de Christelijke zedeleer gebiedt het geweten vrij te houden van zelfbeschuldiging bij inmenging van godsdienstig vooroordeel in de kwesties van wetenschap en toepassingen der statistiek. Met ernst moet vooral de zelfmoord behandeld worden. Op zich zelf is hij zeker zonde, in verband staande met beschouwingen over leven en dood, die als diep-onzedelijk te beschouwen zijn. Maar de hoogste omzichtigheid is hierbij dikwijls noodig, dewijl de kwestie van normalen geestestoestand menigmaal zich hierbij voordoet. Op *Rom.* 14 : 7—9 en 1 *Kor.* 6 : 19 moet allereerst gelet worden, naar ROELAND VAN DE CASTEELE (*Gedichten. Vriendenraad* I 1888, bl. 137). Bewuste zelfmoord laat zich niet verdedigen. Maar in het oordeel over concreete feiten kan men niet te voorzichtig zijn (MASARYK. *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation.* 1881, *Der Selbstmord.* Historisch-dogmatische Abhandlung von MATTHIAS INHOFER. 1886).

3. **Ons geestelijk leven.** De geestelijke zijde van ons leven hangt ten nauwste met de stoffelijke samen. Maar ook op zich zelf is de zorg voor ons geestelijk leven veelomvattend. De verbeelding moet worden vrijgehouden van onreine of bezoedelde beelden. Het verstand moet worden geoefend (*Spreuk.* 19 : 2). Het gemoed moet worden gewend aan het ontvangen van heilige indrukken. De wil moet worden vrij gemaakt van het kwaad (*Joh.* 8 : 31—36). Het geweten moet onergerlijk zijn (*Hand.* 24 : 16). Op waakzaamheid en nuchterheid komt het aan (1 *Petr.* 5 : 8). Bij alle streven naar ontwikkeling moet *Matth.* 6 : 33 op den voorgrond staan. De echte karakters worden in de school van Christus gevormd. Daarom is de bestudeering der Christelijke karakters paedagogisch van zoo groote beteekenis (M. FROMMEL. *Characterbilder*). Volgens PASCAL (BEETS. *Karakters*, *karakterschaarschte*, *karaktervorming* bl. 5) wordt de „étude de l'homme" („the proper study of mankind") nog minder bestudeerd dan de „géométrie." BEETS zegt, dat hij zich altijd meer tot de menschkunde, dan tot de wiskunde aangetrokken gevoelde „ook in jaren, dat dit misschien niet alzoo had behooren te wezen." Het karakter wordt gevormd door allerlei invloed, maar hoofdzakelijk onder

de werking van zedelijke beginselen. Een zedelijk schepsel kan niet karakterloos zijn. Karakter is bron van deugdelijkheid. Aan echte karakters ontbreekt het ons maar al te zeer. De vrede met God, grond van een goed karakter, is de schoonste kroon van ons geestelijk leven. Het is ook in den gezonden toestand van ons geestelijk leven, dat een goede smaak gegrond is. „Der Geschmach ist ein unveraüszerliches Kronrecht der Individualität" zegt Bettex (*Vom Geschmach* 1900). Dat voorts de zelfvolmaking de eerste plicht is van ons geestelijk wezen, zal wel geen tegenspraak lijden. Wij moeten zelf jagen naar de volmaking, waartoe wij geroepen zijn. Waar geen vooruitgang valt waar te nemen, is zeker achteruitgang te bespeuren (1 *Tim.* 4 : 7^b, 8, *Hebr.* 6 : 1). De moedeloosheid, die met ootmoed geenszins te vereenzelvigen is, leide ons nimmer tot traagheid, maar zij ons, voor zoover zij voortvloeit uit de ervaring van onze zedelijke zwakheid, tot een prikkel, om in verhoogde kracht te streven naar ijverige ontplooiing van alle volkomenheid.

4. **Ons ambt en beroep.** De eerste plicht van den staatsburger is het ambt en beroep, dat hij zich koos, geregeld en getrouw te vervullen. Ambtstrouw leert ambtstrouw eeren. Een anarchistische staat is ondenkbaar. Elk kenne dus zijn recht en zijnen plicht. Wij moeten slaven zijn der wet, om vrij te kunnen zijn. Dat arbeidsverdeeling het bederf is der samenleving, kan gezegd worden met het oog op de soms al te veelvuldige splitsing van den arbeid naar den eisch van de tegenwoordige inrichting van de maatschappelijke samenwerking, maar over het algemeen mag toch worden geoordeeld, dat de beschaving een voordeel heeft behaald door het in het leven roepen van de verschillende bezigheden, die tot afzonderlijke ambten of beroepen de leden der maatschappij dringen. Een leven zonder bepaald beroep is geen zegen, tenzij men eenen zegen weet te maken van de vrijheid van beroepskeuze, waardoor men bij bezit van goederen, gelegenheid heeft op ruime schaal wèl te doen in de maatschappij, waartoe men behoort. Overigens is de „inquieta inertia" verre van weldadig en goed. Zij leidt zoo licht tot de bende, die (*Phaedrus* fab. 2 : 5) „multo agendo, nihil agit." Tot behoorlijke arbeidsverdeeling wekt ons op *Rom.* 12 : 6—8 en 1 *Petr.* 4 : 10.

Kunsten, die levensgevaarlijk zijn, verdienen den naam van beroep niet. Men kan intusschen wel eene kunst als levenstaak kiezen, want ware kunst pleegt veredelend te werken en ten onrechte is soms de bedenking gehoord, dat zij in den ouderdom de geestdrift wel eens verliest. Sprekende voorbeelden van het tegendeel zijn soms te zien geweest. „Ingenuas didicisse fideliter artes emollit mores nec sinit esse feros" (OVIDIUS. ex Ponto II 9, 47). Voor de beroepskeus is het moeielijk, dat zij dikwerf te vroeg moet geschieden. Al wat daartegen kan worden gedaan, moet met ernst worden nagegaan. Ziet men later, dat tusschen natuurlijke roeping en gedane beroepskeus een te groote strijd bestaat, men is verplicht behoudens vrijheid, om zoo mogelijk, naar verandering te streven, toch in afwachting van betere dagen, in ambtstrouw zich te onderscheiden. Wat het leven versieren kan, is meestal minder geschikt, om tot beroep te worden gebracht. Beschouwt men de kunst als levenstaak, men heeft dan in den regel eene andere opvatting daarvan, dan die men in beroep of ambt uitdrukt. De zedelijke gevaren, die aan sommige beroepen zijn verbonden, hebben soms personen gedreven, om geestelijke ambten en beroepen te kiezen, wier geschiktheid om zedelijke nadeelen te ontgaan, toch buitengemeen gebonden is aan persoonlijke eigenaardigheden.

5. **Onze eer.** De eerzucht is gevaarlijk, maar noodig. Zij moet dus geleid worden. Zij doet denken aan wat SCHLEIERMACHER zegt: „Eifersucht ist eine Leidenschaft, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft." Zij rust op onze zelfwaardeering, die zich vrij houde van zelfverheffing (*Philipp.* 2 : 3, *Matth.* 18 : 1—4, *Mark.* 10 : 37, *Joh.* 12 : 43, *Gal.* 5 : 26). De zelfverachting is verachtelijk, al is het verachten van de schande (*καταφρονεῖν αἰσχύνης*) soms zedelijke plicht (*Hebr.* 12 : 2). Er is velerlei eer. Voor man en vrouw is de eer dezelfde. De burgerlijke eer moet ons heilig zijn. Er is ook eene ambtelijke eer, die ons nauw ter harte moet gaan. Ook de eer des vaderlands moet ons dierbaar zijn. Vooral de eer van God moet ons ter harte gaan. Hierover kan ter nauwernood eenig verschil bestaan onder hen, wien eenig punt van eer gemeen is. Maar verschil bestaat nog altijd over de riddereer, eene eer, op wier

standpunt iemands achtbaarheid ligt op de tong van ieder, die ons beschimpen wil, of rust op de hand van elk, die ons eenen klap op het gezicht gelieft te geven. Een gelukkig eindigende vechtpartij is hier — als een Godsoordeel — het herstel van eer. Deze riddereer is een uitvinding van de middeleeuwen. Eigen vuistrecht is het barbaarsche beginsel dezer eer. De codex van eerezaken levert de kleinste beuzelingen. Indien de burgermaatschappij op deze leest geschoeid was, dan zoude de grootste schreeuwer de meeste in beteekenis kunnen zijn. Deze riddereer is een standseer, want zij is aan sommige standen eigen. Een tweegevecht is verboden, maar in sommige gevallen is het als plicht bevolen. Tot deze ongerijmdheid leidt hier de practijk. Gesteld, dat mijn eer mij gebiedt iemand te dooden, wegens een gesproken woord. Waarom moet ik nu nog eens mijn recht daartoe ontleenen aan mijn meerdere vaardigheid in het steken of schieten van mijne tegenpartij? De kans heb ik dan op eigen levensverlies. Het is eene bijzondere vergunning, om te dooden naar den regel, door TRENDELENBURG aldus gesteld: „du darfst mich töten unter der Bedingung, dasz ich dich töten darf." Duelleeren is voor den ridderheld een plicht van eer, niet duelleeren is een plicht der gehoorzaamheid aan onze staatswetten. Het kan niet goedgekeurd worden, als men het duel afkeurt, en toch den duellant niet zedelijk veroordeelt, en geprezen moeten worden, allen, die met moed en trouw ook tegenover veroordeelen van stand en partij tegen dit bij enkelen nog altijd ingekankerd verderf van beginselen krachtig zich verzetten (JOSEPH ECKSTEIN. *Die Ehre in Philosophie und Recht* 1889, H. J. SCHEUER. *Insubordinatie en militair tweegevecht* 1893, H. CREMER. *Duell und Ehre* 1894).

6. **Onze genoegens.** De rechte keus onzer ontspanningen en vermaken behoort ook onder hetgeen ons ernstig ter harte moet gaan. Uit den aard der ontspanningen, die men zoekt, wordt men gekend. Dat men ontspanningen noodig heeft, kan niet ontkend worden. Het getuigt van hooger zelfbestuur, als men matig is in het genieten, dan wanneer men zich alle genot geheel ontzegt. In het laatste geval komt men lichtelijk tot eene enghartigheid, die de zedelijke ontwikkeling belemmert.

De boog kan niet altijd door gespannen zijn. De ontspanning moet ons intusschen verfrisschen en versterken. De feestdagen waren daarom van ouds vreugdedagen. Men moet intusschen den tijd uitkoopen (*Eph.* 5 : 16, *Coloss.* 4 : 5). Het spel is een arbeid, waarin men zich verpoost van aangrijpend werk. In de keuze van het spel late men zich leiden door eigen aandrift, terwijl men bedacht zij op het gevaar, dat sommige spelen medebrengen. De gymnastische spelen zijn in onzen tijd meer dan vroeger terecht in eere. Omtrent het dansen zijn zonderlinge meeningen verspreid en ook onze Heilige Schriften hebben in dezen soms vreemde inzichten gegeven. In den Bijbel is geen voorbeeld, dat mannen en vrouwen samen dansten (*Psalm* 68 : 26). In het gezellige verkeer moet gastmaal en gesprek worden opgenomen (*Spreuken* 25 : 11, *Coloss.* 4 : 6). Alle hazardspel moet veroordeeld worden.

7. **Ons eigendom.** Er is eigendomsrecht, dat beschermd en gehandhaafd moet worden. PROUDHON's leuze „la propriété c'est le vol" is een leugen. Wij moeten ons eigendom waardeeren en trachten te vermeerderen met vermijding van gierigheid en verkwisting. Intusschen was Maria niet te misprijzen (*Joh.* 12 : 1—8). De eigendom kan een gewichtig zedelijk goed zijn en geeft ons, zooals wij, bij JEZUS SIRACH (40 : 25) lezen, grond onder de voeten. De meeste misdadigers behooren tot de misdeelden. Rijkdom wordt dikwijls kracht of macht gerekend. Wij noemen stoffelijk goed „vermogen," terecht oordeelende, dat bezit onmisbaar is ook voor ideale doeleinden van het leven. Arme volken kunnen niet vatbaar zijn voor echte en hooge beschaving. Rijkdom is eene schaduw die ons beschermen kan (*Pred.* 7 : 12). Echter worden wij ook tegen vermeerdering van goederen gewaarschuwd (*Luk.* 18 : 24, 1 *Tim.* 6 : 9, 17). Er is „vuil gewin." Geld moet middel blijven, en geldbezit mag geen doel van ons streven zijn. Geldgierigheid is onverzadelijk (*Coloss.* 3 : 5, *Matth.* 6 : 25). Daarom is de bede wèlgepast (*Spreuken* 30 : 8, 9). De zucht, om te bezitten, moet als het overige bij ons geheiligd worden. Rijkdom naar de wereld moet niet zijn een tegenstelling tegenover het rijk zijn in God (*Luk.* 12 : 21). Het woord van AUGUSTINUS mag wel gehoord worden „divitias invenisti, requiem

perdidisti." Dat de rijkdom gemakkelijk brengt tot zoodanig innerlijk gemis, is niet moeielijk in te zien. Overigens moet worden vastgehouden, dat de mensch niet om sociale overwegingen moet afzien van gehechtheid aan persoonlijk bezit, maar wel worden genoopt, om met allen ernst te waken, dat verschil van armoede en rijkdom niet oorzaak worde of zij van maatschappelijke wanorde. De sociale zedeleer heeft hier een moeielijk onderwerp. Niet ernstig genoeg kan bedacht worden, dat vooral hier de individueele zedeleer de hoogste verantwoordelijkheid te dragen heeft.

HOOFDSTUK IV.

§ 34.

Onze plicht jegens den naaste.

Wij hebben onzen naaste, als individu, te behandelen overeenkomstig de beginselen, welke wij op onzen evenmensch hebben toepasselijk te verklaren. Wij hebben daarbij te bedenken, dat wij met hem òf op den voet van gelijkheid staan, òf op dien van ongelijkheid. Om het even, of men meent, dat Jezus ons vijf geboden heeft gegeven met opzicht tot den naaste, men moet erkennen, dat Jezus ons het gebod tot den naaste gaf met gelijken aandrang, als het gebod tot God. Over de vraag, of in het O. T. het gebod, om zijn vijand lief te hebben, onbekend was is een levendige strijd gevoerd. Elk mensch moet door ons als onze naaste beschouwd worden en zonder onderscheid moet ieder worden aangemerkt, als binnen de grenzen der algemeene menschenliefde begrepen. De dieren zijn niet begrepen in de gemeenschap van onze rechten en plichten. Maar de mensch is geroepen tegenover het dier zich te gedragen op de wijze, waarop het dier op behandeling aanspraak maakt.

Bij de klassieken was de naasten-liefde eigenlijk eene vrijgevigheid of mildheid, waarvan de eer voornamelijk aan den gever toekwam. Aan hulpbetoon aan noodlijdenden werd daarbij niet gedacht. Die algemeene plicht van liefde kan worden aanbevolen, en veronderstelt volstrekt niet de erkenning van de algemeene beminnelijkheid van alle menschen. De overmacht van tegenovergestelde aandoeningen moet worden be-

streden door versterking van de geëischte gewaarwordingen. Persoonlijke genegenheid is wèl te onderscheiden van deze algemeene menschenliefde. Desalniettemin meene men niet, dat het Christendom in den algemeenen plicht ten opzichte van den naaste geen moeielijkheid vindt. Bovenal mag de zelfstandigheid niet worden benadeeld, zonder welke geen naaste wordt bevoordeeld. De barmhartigheid, die een spel speelt met de armoede, is van bedenkelijken aard. Wanneer de ware zon der liefde het hart des armen niet bestraalt, is de noodlijdende niet buiten gevaar.

De plicht der rechtvaardigheid is een heilige eisch der naasten-liefde. De eigendom des naasten moet ons ter harte gaan. Liefde en rechtvaardigheid moeten vaak gepaard zijn. De rechtszin wordt geoefend door de overtuiging, dat rechtsbevoegdheid de menschen leidt tot voorkoming van moeielijkheid. Ten onrechte wordt geoordeeld, dat in het N. T. zonder recht aan de positieve rechtsleer de noodige steun wordt onthouden. De eisch der vergevingsgezindheid wordt geenszins daardoor benadeeld. De vijandsliefde zij altijd in eere. Intusschen worde de weldadigheid steeds binnen de juiste grenzen gehouden. De vrijheid van het ideaal vindt altijd in de praktijk hare perken. Er zijn vele bijzonderheden, die in het leven der weldadigheid altijd de aandacht trekken. Vooral de plicht der dankbaarheid roept tot veelsoortige eischen.

De waarachtigheid is onder de menschen onderling van de hoogste waarde. De leugen is het bederf der samenleving. Men kan zoowel op positieve, als negatieve wijze de leugen bevorderen. Men bedenke echter, dat de onwaarheid dan alleen als leugen mag worden aangeduid, als de bedoeling

daarbij was te misleiden. Het geval van noodleugen is dikwijls behandeld in omstandigheden, waarin wel mocht worden geklaagd over misverstand. Door wijziging van naam in overweging te geven, heeft men wel eens overwegingen aan de orde gebracht, waardoor het fijne van het vraagstuk niet werd opgelost. Er zijn gevallen, waarin de liefde optreedt met den eisch, dat de waarheid wijke. De waarheid kan gevaarlijk zijn. Daarom is de eisch der waarheid altijd min of meer afhankelijk, terwijl de eisch der waarachtigheid van den persoon volstrekt onafhankelijk is. De zonde heeft hare vergrijpen, ook waar de waarheid wil binnendringen. De ongerechtigheid tracht te heerschen, ook waar de waarheid wil wonen. In zaken van krijgsbeleid en overleg moet ook in de Christelijke moraal behendigheid worden toegelaten, waardoor tot stand kan komen, wat in gegeven omstandigheden behoort te worden gedaan. De moralisten hebben wel eens eene te scherpe moraal verkondigd, welke in de practijk des levens nergens werd toegepast. De wijsheid gebiedt wel acht te geven op de verschillende omstandigheden, die het leven beheerschen, en op de onderscheiden nooden, die zich in het leven openbaren.

1. **Inleiding.** Wij zijn nog bezig in de individueele zedeleer. Wij beschouwen hier onzen naaste niet als in eenen of anderen kring van gemeenschap met ons verbonden, maar individueel. De plicht der liefde jegens onzen naaste omvat alles, wat wij onzen medemensch schuldig zijn, want de liefde doet den naaste geen kwaad (*Rom.* 13 : 10). Toch is eenige onderscheiding wel noodig. Want wij staan tegenover den naaste òf in eenen toestand van gelijkheid, òf in dien van betrekkelijke meerderheid of minderheid, hetzij in het algemeen, hetzij op een bij-

zonder punt. Staande in den toestand van gelijkheid, hebben wij aan den eisch der liefde te voldoen in den vorm van strikte rechtvaardigheid. Deze rechtvaardigheid eischt, dat wij den naaste niet onthouden, wat hem toekomt. Wij moeten dus zijne eer en zijn belang, voor het uitwendige zoowel als voor het inwendige, ter harte nemen. Wij moeten de waarheid spreken, overal en altijd, waar de liefde daartegen zelve geen bezwaar heeft in te brengen, en lief en leed des naasten deelen en hem dankbaarheid bewijzen zoo noodig. Staan wij in eenig opzicht boven den naaste, de liefde heeft zich dan bovendien te bewijzen in de goedheid, die altijd vriendelijk, ook van geduld en langmoedigheid verwacht, wat strenge rechtvaardigheid niet geven kan, en die nooit het karakter aanneme van eene genadige nederbuiging, die den naaste kwetst. Staan wij in eenig opzicht beneden onzen naaste, dan eischt de liefde, dat wij de bescheidenheid betrachten en de rechte plaats tegenover hem weten in te nemen.

Men kan het gebod der menschenliefde op Christelijk standpunt beschouwen als gelijk staande met dat der liefde tot God (*Matth.* 22 : 39). Door Christus ontving het nieuwen aandrang, zoowel als nieuwe bepaling (*Joh.* 13 : 34). Alle geboden der tweede tafel zijn begrepen in den eisch der liefde (*Rom.* 13 : 8, 9). De aard der objecten is verschillend, maar de liefde omvat toch allen, al is het niet zonder onderscheid van orde (2 *Petr.* 1 : 7, *Gal.* 6 : 11). De algemeene regel is gegeven in *Matth.* 7 : 12 en de toepassing op het geheele leven welsprekend aangetoond in 1 *Cor.* 13 : 1—7. Door sommigen is gezegd, dat Jezus vijf geboden omtrent den naaste heeft gegeven (in *Matth.* 5), namelijk 1º tegen den toorn, 2º tegen de echtscheiding, 3º tegen den eed, 4º tegen het weêrstaan van den booze, 5º om zijne vijanden lief te hebben. Wat dit laatste punt betreft, is er wel aanleiding om de vraag te overwegen, in hoever er reden is, om te stellen, dat in Israël dat gebod, om zijne vijanden lief te hebben, onbekend was. De vraag is, wie de naaste is, bedoeld in *Lev.* 19 : 18. Dr. Moritz Güdemann meende (*Nächstenliebe, ein Beitrag zur Erklärung des Matthaeus-evangeliums* 1890) dat Jezus zich niet boven het Jodendom verhief. A. Hilgenfeld kwam tegen deze meening op (*Judenthum und Christenthum.* Protest.

Kirchenzeitung 1891 nº. 38 en in: *Der Chaber im Munde des Rabbi Hillel*, Protest. Kirchenzeitung 1891 nº. 43). SIEGFRIED (*Theol. Jahresbericht* 1891 S. 86) was het met HILGENFELD eens. D. CHWOLSON viel GÜDEMANN bij (*Das letzte Paschmahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Uebereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangeliums Joh.* 1892 S. 73). Ook de Joodsche geleerde S. HAMMERSCHLAG (*Der Kampf um die Nächstenliebe* in: *Oesterreich Wochenschrift* 1893 nº. 47) trok partij voor GÜDEMANN, die zelf zich ook weêr had doen hooren in: *Neutestamentische Studien* 1893. Men moet wèl overwegen, of de naaste eenvoudig de volksgenoot is, of ook wel met bijmenging van anderen (*Deut.* 23 : 3—6 en *Deut.* 23 : 8). Eveneens moet men onderzoeken, of de *Chaber* op te vatten is als nadere bepaling van den naaste (*Richt.* 20 : 11, *Ps.* 119 : 63, *Ps.* 45 : 8). Wanneer men let op *Lukas* 10 : 29 zal men wel moeten toegeven, dat onder Israël niet bepaald eenstemmigheid werd gevonden in de bepaling van den naaste. De gelijkenis (*Lukas* 10 : 30—37) die Jezus gaf was ten dezen een afdoend antwoord. Maar ook hierbij kan nog ongelijk worden geoordeeld (HOEKSTRA. *Zedeleer* III bl. 343, PAULSEN. *Ethik* 2e Auflage S. 63). Het lijdt geen twijfel, of Jezus heeft elk mensch als 's menschen naaste beschouwd. Indien dus al in het O. T. eenige beperking is aangebracht in den kring, waarin de naaste was opgenomen, door Jezus is deze kring onbeperkt genomen. De menschen zijn, in dezen zin genomen, allen *ὁμοιοπαθεῖς* (*Jakob.* 5 : 17). Op dien grond zijn zij elkander achting schuldig (1 *Petr.* 2 : 17). De slavernij is alzoo ook eene ongerijmdheid en met recht door de Christelijke zedeleer veroordeeld. Uit dit oogpunt beschouwd is ook de vraag belangrijk of men mag aannemen, dat er lagere menschenrassen zijn, die niet tot die hoogte zullen stijgen, dat het begrip „van gelijke beweging als wij" ooit op hen toepasselijk worden zal. Tegenover de bewijzen, die reeds geleverd zijn voor de ontwikkeling van individuen uit lagere rassen, is het wel niet aannemelijk aan te nemen, dat er zulke laag-ontwikkelde wezens bestaan in eenig ras, dat dergelijke uitzondering ergens zou moeten worden aangenomen. De dieren, hoewel vatbaar voor de aan-

doeningen van genot en smart, zijn niet in de gemeenschap van rechten en plichten begrepen, waardoor de menschen met elkander verbonden zijn.

2. **De liefde tot den naaste in het algemeen.** De Grieken en Romeinen konden eigenlijk de liefde tot den naaste niet, dan in den vorm van vrijgevigheid en mildheid, waarbij het hoofdzakelijk de eer van den gever gold, meer dan het belang van hem, wien de gift was toegedacht. Geheel anders is het in het N. T., waar de liefde tot den naaste opgevat wordt als eene hulpbetooning in nood, waarbij aan niets anders gedacht wordt, dan aan den noodlijdende alleen. Daarbij is het ook niet de vraag, of er verwantschap is tusschen dien die barmhartig is, en hem, wien barmhartigheid geschiedt, maar het is slechts de nood, die voorziening eischt. De wetgeleerde is het met JEZUS eens in den eisch der liefde tot den naaste, maar alleen wil hij weten, wie zijn naaste is (*Luk.* 10 : 25—37). De algemeene welwillendheid kan ook als een plicht worden bevolen, dewijl zij behoort tot het gebied van den wil, die immers bevelen kan ontvangen. Daarmede wordt dan niet uitgesloten een wenk als ons 1 *Joh.* 3 : 10 wordt gegeven, als welke de beminnelijkheid van alle menschen ontkent (HOEKSTRA. *Zedenleer*, bl. 343). Maakt men de opmerking, dat algemeene liefde niet kan bevolen worden, dewijl men de gezindheid niet gebieden kan, men bedenke, dat al, wat echt-zedelijk is, de gezindheid betreft, en dus buiten de sfeer der algemeene plichtregelen zou vallen. Is den mensch onder de heerschappij van zelfstandige neigingen iets te zwaar, dan moet die overmacht worden bestreden door versterking van tegenovergestelde aandoeningen. Iets anders is het te meenen, dat persoonlijke genegenheid kan worden geboden, die dan ook als *φιλία* door ARISTOTELES van *εὔνοια* wordt onderscheiden. Persoonlijke liefde bestaat, waar men iets te geven en tevens iets te ontvangen heeft. Daarom is zij ook, in tegenstelling met de vriendschap, altijd exclusief. Vreemd is het dus niet, dat het klassieke heidendom de vriendschap veelmalen verheerlijkt heeft. Het is dan ook bij alle vriendschappelijke verhoudingen tusschen menschen onderling veel meer, dan elders, de vraag, of de verhoudingen in het algemeen goed zijn in acht genomen. Is bij de bepaling

van gelijkheid en ongelijkheid hier eene verkeerde maat gebruikt, er is groot gevaar, dat de verbintenis weinig duurzaamheid hebben zal. Hoe waar het intusschen zij, dat in de algemeene naastenliefde het Christendom eene zeer bijzondere plaats ingenomen heeft, men wachte zich wel voor de meening, dat het Christendom van deze liefde eene voorstelling zou geven, alsof zij geene moeite zou baren. In *Matth.* 25:34—40 wordt op aangrijpende wijze de plicht omtrent den naaste verkondigd. Maar hoe zal het gaan met eigene, dagelijksche bezigheden, als elk doet naar den hier gestelden eisch? Gelijk de roos, om den tuin te versieren, zich zelve eerst moet sieren, zoo moet ook de mensch, om anderen te kunnen wèldoen, eerst zijne eigene belangen dienen. Bij volledige vervulling van den hier gestelden eisch zoude ook de zelfstandigheid worden te niet gedaan, die de onmisbare voorwaarde is voor alle wezenlijke bevordering van des naasten heil. Het geven van aalmoezen wordt alzoo verboden door eene mededeelzame liefde, die het belang der behoeftigen — of voor behoeftigen doorgaanden — goed verstaat. Of men gunstig te oordeelen heeft over de poging, om de barmhartigheid met algemeene vermakelijkheid te verbinden, zal wel vooral moeten afhangen van het antwoord op de vraag, hoe men denkt over den toeleg, om zich minder gevoelig te maken voor den ernst van den nood van ongelukkigen. Het maakt zeker geen gunstigen indruk van echte naasten-liefde, als men speelt en danst voor het heil der armen. Zeker is, dat deelneming en medelijden veel beteekent in de liefde tot den naaste. Niet ten onrechte is meermalen opgemerkt, dat menigeen tot misdadigheid is opgegroeid, dewijl de zonnestraal van warme liefde nooit over hem opging. De goedheid (*χρηστότης*) in den ruimsten zin, die den naaste de voeten, niet de ooren, wascht, is, wat wij den medemensch schuldig zijn, en den boozen daemon, die onder den naam van „Schadenfreude" voortwoelt, zullen wij niet beter bestrijden, ook al kennen wij hem niet, onder dien naam, dan door te luisteren naar den raad van 1 *Cor.* 12:26. Het „verblijdt u met de blijden" valt ons menigmaal zwaar (*Rom.* 12:15), en La Rochefoucauld zegt niet zonder recht: „wij zijn altijd sterk genoeg, om de rampen van den naaste te

verdragen." De naasten-liefde is zwaarder, dan zij menigmaal schijnt.

3. **De rechtvaardigheid.** Het *suum cuique* is een hoofdregel in onze houding tegenover den naaste. Hetzij wij op den voet van gelijkheid ten opzichte van onzen evenmensch staan, hetzij wij in eenig opzicht ons aan hem ongelijk oordeelen, wij hebben altijd te zorgen, dat wij hem het zijne geven. Het *ἀλλότριον ἀγαθὸν* moet ons altijd ter harte gaan en eens anders eigendom moet ons heilig zijn. Het is niet gemakkelijk in het gecodificeerde recht de beginselen der gerechtigheid altijd door toepassing van de *ἐπιείκεια* te laten gelden, en met de billijkheid voortdurend rekening te houden. De billijkheid kan eischen, dat men den naaste niet toesta, op zijn recht te staan, hoezeer men ook geneigd zij op te komen voor zijn recht. De sfeer der liefde mag niet gescheiden worden van die des rechts, evenmin als het recht mag weigeren, het beginsel van *Matth.* 5 : 39—41 in bepaalde gevallen te verzaken. Vatte men dit woord letterlijk op, dan zoude een beginsel worden aanvaard, dat de maatschappelijke orde omverwerpt, maar als dit geheel werd veronachtzaamd, dan zoude ook het zedelijk recht worden verzwakt. Soms moet men de kwaden in het belang der maatschappij wederstaan, en soms moet men hun naar het beginsel der liefde uit den weg gaan. De moeielijkheid, om hier vaste regelen te geven, behoort tot hetgene de moraal op haren weg dikwijls tot erkenning van hare bezwaren roept. De overtuiging, dat het breken met de gerechtigheid op den duur de menschen wikkelt in moeielijkheid, leidt tot de ontwikkeling van den rechtszin, en de vorming van het positieve recht. Hier ontmoet alzoo de individueele ethiek de sociale op het gebied van den Staat. De plicht der individuen is het, ook aan het recht, zoowel het privaat- als het straf-recht, steun te bieden. Minder rechtmatig is de klacht van Paulsen, dat het N. T. in dit opzicht aan den eisch der zedeleer te kort doet, als men in aanmerking neemt, dat het N. T. deze zijde van het menschelijke wezen niet bijzonder in overweging neemt. Zonder twijfel moet gezegd worden, dat bij den vrijen man de zucht, om het recht zijnen loop te doen nemen, de overhand moet houden. Dit kan niets te kort doen aan den regel, dat de vergevende liefde ook

hare rechten heeft in den onderlingen handel. Het booze wordt door het goede dikwijls het best overwonnen. Het „zalig zijn de vredemakers" (*Matth.* 5 : 9) is ook door JEZUS gesproken. Hoe men echter in eenig voorkomend geval te handelen heeft, laat zich niet bepalen. Het recht, dat in de vormen der wet optreedt, kan in de hoogste betooning van de „justitia" wel eens op het hoogst „iniustum" doen.

4. **De weldadigheid.** Dat de menschen onderling de hoogste liefdadigheid moeten in acht nemen, moet bedacht worden. Op *Efez.* 4 : 26 worde de aandacht gericht. Aan *Hebr.* 12 : 14 zij men steeds indachtig. De vredelievendheid moet geene grenzen kennen. De vijandsliefde is volstrekt noodig, zal ooit algemeene menschenliefde kunnen betoond worden. Op uitzetting van vijandsliefde zij men steeds uit (*Rom.* 12 : 18). Bij HOMERUS werkte ZEUS *ἱκέσιος* voor de hulpbehoevenden. PLUTARCHUS zegt, dat niets zooveel vreugde geeft als *χάρις*. Eene Perzische spreuk verklaart, dat een boom schaduw en vrucht geeft ook aan wie naar hem met een steen werpt. De weldadigheid moet evenwel binnen bepaalde grenzen gehouden worden. Bij omgekeerde *Matth.* 5 : 39 vv. houding „würde man niemals aus seiner Thür treten können ohne mit leeren Händen und nackend nach Hause zu kommen — eine leichte Beute für Träge und unverschämte Bettler" (SCHARLING. *Christliche Sittenlehre* S. 527). Het ideale beginsel heeft in de duizendvormige perken der practijk overvloedig zijn grenzen. De Christelijke gemeenschap kan te beter de Christelijke weldadigheid beoefenen, naar mate zij haar te beter kent en verstaat. Geven in den blinde is nergens goed, maar het geven zonder vertoon is altijd plicht. De arme weduwe, die haren ganschen leeftocht in de schatkist geworpen had (*Markus* 12 : 42—44) zou door JEZUS niet zoo geprezen zijn, als zij, gelijk de kunst het in afwijking van den tekst voorstelt, met de zorg voor kinderen belast was. Ook de *μεγαλόψυχος* moet zijne eer hoog houden. Er zijn vele bijzonderheden, die in het leven der weldadigheid de aandacht trekken, en van tijd tot tijd bezig houden. De belangstelling moet voor veel gevraagd worden en moet nooit zoozeer worden getoond, dat het bemoeizucht met eens anders zaken kan worden. De hulpvaardigheid moet niet

te vergeefs worden gevraagd, en nooit moet in haar naam worden gedaan, wat den naaste niet nuttig kan zijn. Verdraagzaamheid moet betracht worden ten opzichte van den naaste, en nooit mag worden gezegd en gedaan, wat den andersdenkenden naaste beleedigt. Dankbaarheid is den naaste verschuldigd, al vindt de dankbare in het Hebreeuwsch zijn naam niet. In het N. T. vindt men *ἀχάριστος* (*Luk.* 6 : 35) en *εὐχάριστος* (*Col.* 3 : 15). Toch was de dankbare in het O. T. ook wel bekend. Uit *Luk.* 17 : 16 make men niet op, dat de Samaritaan meer dan de Israëliet de dankbaarheid betrachtte. Al deze kleine eigenaardigheden kunnen hare onderscheiden moeielijkheden opleveren.

5. **De waarachtigheid.** Van groote beteekenis in den omgang der menschen is de onderlinge waarachtigheid. Met en zonder woorden kan men iemand door leugens bedriegen. Op positieve wijze kan men iemand misleiden, en ook op negatieve wijze kan men dat doen. Door verschillende middelen van plaatsing en groepeering van bijzonderheden kan men sommige feiten zóó kleuren, dat zij eene geheel andere waarde krijgen. Door de cijfers te laten spreken, kan men ze laten zeggen, wat men wil. Alle leugen is verwerpelijk. Door KANT worden zij met den zelfmoord in verband gesteld, dewijl de zedelijke waarde van den persoon daardoor wordt aangetast. In eene gemeenschap van personen is niets zoo noodig, als het gevoel van waarheid ongeschonden te houden. Bij het tegendeel is het vertrouwen verloren. Men kan dat vergelijken met valschmunterij. Ook gaat de leugen altijd gepaard met lafheid. Indien God de waarheid liet varen, zoude men zijns ondanks de waarheid moeten aanhouden, kan men eenen mysticus (Mr. ECKART) nazeggen. Onwaarheid en schijnvertoon breekt alle gemeenschap. De volmaakte wordt ook hieraan gekend, dat geen bedrog in zijnen mond geweest is (*Jesaia* 53 : 9). Indien iemand in woorden niet struikelt, die is een volmaakt man (*Jacob.* 3 : 2). Het is intusschen wel plicht, om niets dan de waarheid te zeggen maar geenszins plicht, om alle waarheid te zeggen. De onwaarheid heet leugen, als men er misleiding of bedrog mee bedoelt, in andere gevallen is het niet zóó. Ook kan men liegen, als men de waarheid zegt, namelijk, als men zeer goed weet, dat een ander ons niet gelooven zal, omdat men het zegt.

In dat geval spreekt men de waarheid, om te misleiden. Men kan liegen op allerlei wijze. Maar men kan ook zijnen zedelijken plicht doen, terwijl men de waarheid prijs geeft. De liefde is hooger dan de waarheid. Er zijn gevallen, waarin de waarheid onthouden moet worden. Er zijn menschen, die geen recht hebben op de waarheid, of die de aanspraak op de waarheid hebben verloren. De les, dat men altijd de waarheid zeggen moet, mag ons niet vrijmaken van de taak, om altijd te handelen, zooals de waarheid eischt. Het mededeelen van de volle waarheid kan de waarheid bij onbevoegden in gevaar brengen. Onvoorwaardelijk geldt niet, dat men altijd de waarheid zegge, maar dit moet altijd heerschen, dat men waarachtig zij tegenover zijnen naaste. Er is dus, wat genoemd wordt, recht, om eene noodleugen te erkennen. Maar men moet niet noodleugen noemen, wat inderdaad geen leugen is. De rigoristische moraal, die zich daaraan ergert, heeft haar huis niet goed gebouwd. Haar streng recht is onrecht. Maar men zij voorzichtig. Men houde niet voor waar, dat leugen den rechten weg wijze in moeielijke gevallen, waar de waarheid den rechten weg kan vinden. Men houde list en behendigheid niet nutteloos in zaken van krijg en diplomatiek beleid, waar van onderling vertrouwen niet allereerst sprake is. Waar de zonde werd gedaan, daar is de voorzichtigheid plicht. De geschiedenissen van Siphra en Pua (*Exod.* 1 : 15—21), Rachab (*Jozua* 2), Michal (1 *Sam.* 19 : 16, 17), Jonathan (1 *Sam.* 20 : 16, 17) en dergelijke zijn altoos belangrijk. Sommige moralisten waren zeer streng in hun oordeel. Anderen gaven onzeker bescheid. Ongerijmd is het zeker, uit plichtbesef te doen, wat tegen den plicht indruischt. De beleefdheidsformules mogen ook hier behandeld worden. Met strenge waarheid kan men het dáár niet te eng nemen. Men heeft wel eens de opmerking gemaakt, dat de klassieke moralisten het wat gemakkelijker namen, met deze gevallen van „noodleugen," terwijl de Christenen van zeer verschillende tijden en richtingen daarmede dikwijls zich zeer druk maakten. Het had wel den schijn, dat men het moraal-stelsel streng nam, omdat men meende, dat daardoor de menschen strenger zouden worden. De kerkelijke houding heeft misschien eenige beteekenis hierbij gehad.

HOOFDSTUK V.

§ 35.

De algemeene humaniteit.

De eisch der humaniteit is in den jongsten tijd met nadruk verkondigd. Aan overdrijving is veel waarde gehecht, door hen, die de Christelijke zedeleer te weinig getrouw achtten aan hare roeping. Maar ook te midden van groote gevaren, onder niet geringe moeielijkheden, is er wel behoefte aan strengheid van goede zeden. Slechts wachte men zich voor de meening, dat de held der hedendaagsche beschaving het toonbeeld te aanschouwen geeft van de deugd. Halve beschaving is bij uitstek nadeelig voor de ware deugdsbetrachting. Het vraagstuk der verhouding tusschen Godsdienst en zedelijkheid treedt hier op den voorgrond. De Godsdienst wordt lichtelijk door de beschaving veronachtzaamd, en de ontwikkeling door den Godsdienst aangebracht, wordt maar al te dikwijls achtergesteld bij den vooruitgang, door de algemeene ontwikkeling te weeg gebracht. Nooit worde vergeten, dat het echt-menschelijke niet boven het Christelijke kan gaan, en dat het echt-Christelijke ten volle menschelijk is. De ware beschaving zoowel als de echte zedelijkheid is te kennen aan den takt, waarmede men doet, wat den naaste ten goede moet komen. Wat werkelijk den evenmensch nuttig is, worde hem door de zedeleer bewezen.

Ook aan het dier worde de aandacht gewijd, die de behandeling van het dier vereischt. Veelszins is hier misverstand aanwezig. Doch de wijsheid eischt, dat de mensch ook tegenover het dier zich onthoude van alles, wat noodeloos wreed is. Het dier heeft zich ook te beroepen op de rechten der menschelijkheid. Het dier staat ten minste met den mensch in betrekking als behoorende tot de schepping en heeft billijk aanspraak op betooning van 's menschen goedheid. De vivisectie moet met nauwgezette zorg worden geregeld, zoodat nooit de eischen der wetenschap als onvoorwaardelijk worden geëerbiedigd. De handelingen der menschen ten opzichte van de dieren moeten meer worden nagegaan, dan gewoonlijk geschiedt. De Christelijke zedeleer mag zich wel laten leiden tot eene steeds getrouwere opvolging van de haar gestelde geboden. De wenken, waaraan zij te gehoorzamen heeft, zijn geene andere dan die der humaniteit.

1. **Het beginsel der humaniteit.** In het klassieke Griekenland en Rome is het streven ontwaakt, om het menschelijke leven te ontplooien tot zijne natuurlijke hoogte. In wat men noemen kan, het zedelijke leven in maatschappelijken zin, was hier altijd de nationale beperking aanwezig en bovendien was men niet zoo hoog geklommen, dat men geacht kon worden de hoogte begrepen te hebben, die men bereikt had. Ook had men zelfs in Griekenland nog geen woord voor hetgeen men bezat. Men kon zich met de *καλοκαγαθία* moeielijk tevreden stellen (E. von Hartmann. *Ethische Studien* p. 91). Men had alzoo het beginsel der humaniteit, maar in beperkten zin. In den nieuwen tijd heeft Herder het woord gebezigd, hoewel meer in historischen zin ter aanduiding van ontwikkeling tot een bepaald doel, door vooruitgang op den weg van algemeene beschaving. Bij Feuerbach werd bepaaldelijk meer de richting gevolgd van Hegel, in dien verstande, dat bovenal op de zinnelijke

zijde der menschelijke natuur werd gelet. Bij NIETZSCHE trad daarvoor in de plaats eene zelfvergoding van het *ik* in eene verheffing van den eigenwaan. Was reeds bij de klassieken soms de humaniteit onder de aristokraten eene vergoeding voor den Godsdienst des volks, ook onder de volgende geslachten deed zich deze beschouwing voor, in onderscheiding van de lagere klassen. Men heeft zich intusschen vergist, als men meende, dat het aan de humaniteit eigen was, zich zelve te kunnen verheffen tot hooger standpunt (MAX SCHNEIDEWIN. *Die antike Humanität* 1897). In geen geval moet men het humanisme der Renaissance hierbij ter opheldering te hulp roepen. De idee der humaniteit wordt concreet voorgesteld in het woord menschheid. Men kan dan denken aan de ideale menschheid. Voor den Christen is deze feitelijk als het Godsrijk, als kring van gemeenschap, bedoeld. De philosophie der geschiedenis streeft er naar, om zich de humaniteit, als concreet, voor te stellen. Dat zich alzoo de eisch doet hooren, dat niets ten halve blijft staan, is de noodwendige behoefte der ware humaniteit. Eene halve beschaving — in dien zin genomen — is geen beschaving. Ook moet bij het vestigen der humaniteit eene betrekking zijn geboren, waarin elke betrekking, die menschen aan elkaar kan hechten, hare beteekenis toont, zonder dat eenige van buitengewone kracht wordt. De humaniteit kan de wijding der Godsvrucht niet ontberen, vooral ter vermijding van eenig uiterste.

De humaniteit stelt aan allen den eisch der vriendelijkheid en gedienstigheid. De beschaving is dienstbaar aan den tact, waarmede men ook in dit opzicht aan zijne roeping heeft te beantwoorden. Dit kan vooral blijken bij het dragen van de zwakken (*Rom.* 15 : 1, *Gal.* 6 : 1), ook bij de „schoone kunst,” zooals ROTHE het noemt, om de woorden of daden van anderen, die voor onderscheiden uitlegging vatbaar zijn, op de voor hen meest gunstige wijze te verklaren. Ook ten dezen is echter de les wel noodig: „beneficia ne obtrudantur.” Men zij bovenal wel bedacht, dat men geen gebruik maakt van de humaniteit, als van een „Schlagwort,” om het Christendom naar beneden te halen, alsof dit met zijn zedeleer niet meer in staat zoude zijn, het zedelijke leven

te leiden. De zucht, om de zedelijkheid boven den Godsdienst te laten heerschen, speelt hierbij eene aanmerkelijke rol, in verband met de in den tegenwoordigen tijd veelzins aangedrongen aanbeveling van de subjectiveering van den Godsdienst (PAUL NATORP. *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität.* Ein Capitel zur Grundlegung der Socialpaedagogik 1894). Wie den Godsdienst op deze wijze van zijne kracht berooft, snijdt hem de zenuw af. Vooral bij kleine oneenigheden kan de humaniteit den weg wijzen tot verzoening. Reeds de oude wijzen CLEOBULUS en CHILON (HOEKSTRA. *Zedenleer* VII bl. 339) wezen er op, dat men daarbij met wijsheid te rade moet gaan. Wie den eersten stap moet doen, is dan licht de verongelijkte. De oneenigheid langzaam te laten uitsterven, is in elk geval geen aannemelijke stelling.

2. **Onze verhouding tot de dierenwereld.** Wie den mensch wil vrijwaren tegenover aanranding van het recht der dierenwereld, doet wel zich op de humaniteit te beroepen. De Pythagoristen bevalen zachtheid aan tegenover de dieren, doch hadden daarbij het oog op eene oefenschool voor ons. Ook KANT was van die meening, met ROTHE. SCHOPENHAUER oordeelde hierover anders. Ook het O. T. wijst ons een anderen weg (*Deut.* 22 : 6, 7, *Deut.* 25 : 4, *Spreuk.* 12 : 10). Dieren hebben evenmin plichten tegenover de menschen als deze rechten tegenover de dieren. Er is geene gemoedsbetrekking, noch gemeenschapsbetrekking, ook in het algemeen geene rechtsbetrekking, tusschen den mensch en het dier. Maar wel schept de mensch zich eene rechtsbetrekking met het dier, waarnaar men zich te gedragen heeft. Uit de godsdienstige opvatting van de geheele natuur vloeit ook plichtbesef onzerzijds ten opzichte van het dier voort. Men houde ook 1 *Cor.* 9 : 8, 9, 10 in het oog.

De dierenbescherming is tegenwoordig nadrukkelijk aan de orde gesteld (IGNAZ BREGENZER. *Thier-ethik.* Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier 1894). De schrijver zegt in het voorwoord: „Thiere schützen heiszt Menschen nützen.” Hij bespreekt ook het vegetarisme, dat hij noemt: „eine psychologisch-pathologische Erscheinung der modernen Ueberkultur, die gleichwohl ihre

Hauptwurzel in uralten Thier-kult und Seelen-wanderungs-vorstellungen und anschlieszenden Gebräuchen hat, durch welche sie ihre geschichtliche Erklärung findet."

Over de vivisectie handelt hij als over eenen „Nothstand" (L. Hermann. *Die Vivisektionsfrage* 1876. von Weber. *Die Folterkammern der Wissenschaft* 1879, W. Jensen. *Ueber die Vivisektion* 1881). Hij erkent, dat ook medelijden en rechtsgevoel van 's menschen zijde hier met het belang der wetenschap in strijd kan komen. Overdrijving is hier aan beide zijden. De tegenstander der vivisectie was hier dikwerf onbillijk. Maar ook de voorstanders gaven door vele gewoonten en gebruiken rechtmatig ergernis. De noodzakelijkheid voor de wetenschap moet hier volstrekt zijn, om de vivisectie te kunnen verdedigen. Zedelijk te rechtvaardigen is slechts het eigen offer van de martelaars der wetenschap. In elk geval moet de physioloog nooit het dier folteren. De strafwet moet het dier beschermen tegen alle misbruik en noodelooze wreedheid.

De algemeene eisch der humaniteit, al moet hij in geen geval tegenover de zedeleer van het reine Christendom worden overgesteld, mag wel voortdurend door de Christenen met allen ernst worden gehandhaafd.

G. H. LAMERS.

Z E D E K U N D E.

LEIDDRAAD TEN GEBRUIKE BIJ HET HOOGER ONDERWIJS.

ZESDE STUK.

TWEEDE DEEL. – TWEEDE AFDEELING.

MATERIEEL DEEL. — SOCIAAL GEDEELTE.

TE GRONINGEN BIJ J. B. WOLTERS, 1904.

STOOMDRUKKERIJ VAN J. B. WOLTERS.

L. S.

Met dit stuk wordt mijne zedekunde voltooid. Ik dank God, die mij, na bijna vier jaar, ook dezen arbeid ten einde deed brengen, en bied allen leerlingen en verderen belangstellenden mijnen vriendelijken groet aan. Mijn werk kome der zedekundige studie ten goede.

UTRECHT, Juni 1903.

G. H. L.

Toen mijn Vader den 11den Juni van het vorige jaar overleed, was de copie van de laatste aflevering van zijn *„Zedekunde"* al bij den Uitgever. Het was hem, die de gedachte aan een plotselinge wegneming van leven of werkkracht steeds voor oogen had, tot groote vreugde en voldoening dat God hem vergund had zijn werk te voltooien: *de Wetenschap van den Godsdienst*, in haar historisch en wijsgeerig deel, en de *Zedekunde*. Nu de geëerde Uitgever, met wien mijn Vader zoo gaarne samen werkte, mij vraagt dit slot van mijn Vaders werk in te leiden, voldoe ik daaraan met dankbaren weemoed. Ook deze *Zedekunde* zal blijven spreken, nadat de Schrijver gestorven is. Niemand kan ernstigen arbeid ongedaan maken.

ROTTERDAM, Febr. 1904. W. LAMERS.

TWEEDE AFDEELING.

DE SOCIALE ZEDELEER.

§ 36.

Het huisgezin.

Het zedelijke leven der menschen vindt allereerst in het huisgezin het terrein, waarop het tot ontwikkeling komen kan. Alwat op de vorming van het familieleven betrekking heeft, is daarom in de zedekunde van het hoogste gewicht. Bij de ontwikkeling der tegenwoordige sociologie heeft men uitgebreide onderzoekingen gedaan, om de natuurlijke ontwikkeling van het geslachtsleven bij de menschheid na te gaan. Al heeft de gemeenschap der geslachten in den loop der eeuwen zeer verschillende vormen gehad, zonder twijfel moet het huwelijk in den vorm van monogamie worden aangemerkt als de echt, die aan de eischen zoowel des natuurlijken, als des geestelijken levens voldoet. In de alzoo tot stand gekomen verbinding kan 's menschen persoonlijk leven tot volmaking komen, terwijl ook enkel alzoo aan opvoeding in ernst te denken valt. Te midden van polygamische dwaling werd het ideaal der monogamie in het oude Testament geteekend, en hoewel het door vele omstandigheden werd tegengewerkt, is het van lieverlede in Israël in gebruik gekomen. In het Christendom is het monogamisch huwelijk voortdurend in eer gebleven. Slechts zelden is daartegen bezwaar inge-

bracht. Het is echter niet zoozeer de monogamische vorm van het huwelijk op zich zelf, die de aandacht trok, maar de bepaling dat vrouw en man gelijke rechten hebben in het huwelijk. Van groot belang is het, dat in den laatsten tijd dat beginsel steeds meer is doorgebroken. Menig bezwaar heeft daarin zijn grond. De ontwikkeling der vrouw heeft daarbij hare groote beteekenis.

De onderlinge verhouding der leden van het gezin heeft de grootste waarde. De grondslag van huiselijk geluk ligt in de erkenning van den door God gegeven band tusschen ouders en kinderen. Onderlinge onderdanigheid is de kracht der goede verhouding. Zoowel de band tusschen broeders en zusters, als die tusschen vrijen en dienstbaren is van groote waarde voor de maatschappij. Over het algemeen mag echter gezegd worden, dat de band van Godsdienst in het christelijk huwelijk de hechte basis is van de echte godsdienstigheid der gezinnen. Samenbinding van allen onder de tucht van den Godsdienst is de waarborg van gewenschte orde, zoowel als van de onderlinge liefde. Geene philanthropie zal haar doel bereiken, als niet veelmeer, dan gewoonlijk geschiedt, het huisgezin in eere wordt gehouden en alzoo in versterking van het familieleven het heil der maatschappij wordt gevonden. Bij het aangaan van een huwelijk mag wel de nauwkeurigste zorg worden gebruikt om alle dingen behoorlijk te regelen. De onontbindbaarheid van den echt mag echter niet worden aangenomen, doch de echtscheiding worde niet toegelaten dan bij volstrekte noodzakelijkheid. De dood alleen maakt eigenlijk scheiding. De zonde doet het slechts wegens droevige oorzaak. De echtscheiding kan alleen worden uitgesproken

door de burgerlijke macht die het huwelijk bepaalde. Echtscheiding mag haren grond niet hebben in wat het huwelijk veelmeer moet volmaken, of wat dienen kan, om in het huwelijk de kruisles te leeren. Een nieuw huwelijk na gebroken echt mag niet ontzegd, doch mag wel met ernst overwogen worden. Vooral zij men er op bedacht, dat geen individuëele bijzaken dienstbaar worden aan plannen tot echtscheiding. Vooral hechte men geen onredelijk gewicht aan de gedachte, dat men de aanvulling van persoonlijk gemis als hoofdzaak in het huwelijk mag laten gelden. Ook hierin kan veel leering en leiding worden begrepen. In onderlinge verschillen van geloofsovertuiging en levensgemeenschap moet met veel nauwgezetheid worden te rade gegaan.

Het ongehuwde leven verdient ook de aandacht. De echt kan in geen geval als algemeen verplicht worden aangemerkt. In sommige levensomstandigheden wordt de ongehuwde staat aanbevolen. Echter moet in het algemeen worden aangenomen dat het besluit om altijd ongehuwd te blijven, niet mag worden verdedigd. Niemand mag den ongehuwden staat als ware deze hooger en reiner opleggen. Door dit te doen, opent men den weg tot zonde. Men wachte zich voor verheffing van het gehuwde leven, alsof het op zich zelf van hooger karakter zij, maar eveneens voor verlaging er van alsof het in zich zelf onrein ware.

1. **Het familieleven.** In § 10 (onder 2) werd reeds onder den naam *solidarité* de beteekenis van het familieleven aangewezen. Over de miskenning van dit beginsel mag met recht worden geklaagd in de „struggle for life” van den tegenwoordigen tijd. Het is de waarheid,

door Paulus verkondigd *Rom.* 12 : 5, *Eph.* 4 : 25, 1 *Cor.* 2 : 12 vv. Onder de sociale verhoudingen des menschelijken levens moeten daarom die van het huisgezin in de eerste plaats worden genoemd. In het huisgezin worden de eerste deugden geleerd, die den mensch als sociaal wezen eigen moeten zijn. In het huiselijk leven worden de eischen van de maatschappij het eerst begrepen, en de lessen der maatschappij het best geleerd. De ernst der menschelijke samenleving wordt hier het grondigst verstaan en wat hare verplichtingen zijn voor elk in het bijzonder wordt hier in duidelijk licht gesteld. Het is dus voor het sociale leven van den mensch alleszins noodig, dat zijn aanvang gesteld worde in het huisgezin, ook omdat alzoo de grondslag wordt gelegd voor de stelling, dat de sociale verhouding allereerst als eene in den aard en het wezen der menschelijke natuur gegevene worde beschouwd. De sociologie, voor zoover zij hier te pas komt, wordt dus aangevat van eene zijde waar het duidelijk blijkt, dat zij haren wortel heeft in eene oorspronkelijke verhouding van het menschelijke leven. De verdere bewegingen van het sociologische leven, waarin de mensch betrokken is, sluiten als van zelf zich aan dezen oorsprong aan en worden het best beschouwd uit dit oogpunt. Wij treden niet op in maatschappij, staat of kerk, dan nadat wij in het huisgezin, of wat daarvoor in de plaats treedt, in bepaalde verhoudingen van onderling verkeer zijn geplaatst. De idee van gemeenschap, welke in het familieleven wordt gekweekt, is de hoofdzaak in het gemeenschappelijk leven der menschen, en de verschillend gewijzigde verhoudingen, waarin het familieleven ons plaatst, kunnen als beeld gelden voor de verschillende omstandigheden waarin in het onderling verkeer de menschen met elkander geplaatst worden. Het is dus ook natuurlijk, dat de schrijvers van onze heilige Schrift ons het voorbeeld geven van gedurige verwijzing naar onze verplichtingen omtrent familiebetrekkingen, waar zij ons willen leeren wat wij omtrent onze overige medemenschen hebben te doen. Het is trouwens bij ons een algemeen spraakgebruik van broeders en zusters te spreken, als men de juiste verstandhouding van de leden eener gemeenschap wil aanduiden.

2. **De natuurlijke grondslag.** Sinds de vergelijkende sociologie zich heeft tot taak gesteld, vooral bij toepassing van de beginselen der algemeene animale — en ook vegetale — voortplanting, de wetten der ontwikkeling van het huwelijk na te gaan is er niet weinig in het midden gebracht, dat de aandacht van velen trok. Het is natuurlijk dat de ontwikkelingsleer zich hier op hare historische onderzoekingen beriep, om oude voorstellingen te bestrijden. Is bij de betrekkelijke jeugd — nauwelijks meer dan 40 jaren — dezer studiën, menige fout van voorbarigheid wel te vergeven, zonder twijfel zal bij voortgaand onderzoek de behoefte zich openbaren orde te brengen in de soms ordeloos samengebrachte massa en in de wel eens met verzekering van de historische juistheid medegedeelde feiten. Al moge de sexueele differentiatie niet de aanvang geweest zijn der voortplanting, zoodat een sexueel-indifferent embryonaal stadium de herinnering aan het verleden bewaart, men kan toch aannemen, dat het menschelijk geslacht eerst het leven zag toen het sexueel onderscheid zijnen weg had gevonden. De verschillende hypothesen, in het gemeenschapsverkeer der geslachten aangenomen, zijn ongetwijfeld in verschillende tijden in gebruik geweest. Zoo mag het promiscuïteitsbeginsel geheerscht hebben, waarvan sommige communale verhoudingen hunne herkomst afleiden, of waarmede zij in elk geval in samenhang staan. Het gaat intusschen niet aan, in deze dingen bepaalde overgangsvormen in het huwelijk te zien, zoodat men hierbij aan polygamie, hetzij polygynie, hetzij polyandrie, of wat des meer zij, kan gaan denken. Met de polyandrie kan het leviraat in verband worden gebracht. (*Gen.* 38 : 8, *Deut.* 25 : 5, 6). Het rooven van vrouwen, waarvan nog menig spoor over is, mag zeker als oorlogsrecht worden erkend. Als zwakkere vorm daarvan is de schaking bekend. De vraag van exogamie en endogamie komt hierbij op, en in verband hiermede de onderscheiding van matiarchaat en patriarchaat, in verborgen samenhang misschien met onderscheiden opvatting van belang of nadeel van het maken van verbintenissen met vreemde stammen of volken. Hoe het zij met deze en dergelijke gewoonten in het geslachtsverkeer der menschen, het is zeker, dat verlaging van de denkbeelden ten dezen

in het menschelijk geslacht niet weinig is bevorderd door de leer van SCHOPENHAUER, dat de geslachtsdrift hoofdzakelijk moet beschouwd worden als de wil der natuur omtrent het behoud der soort. (*Die Welt als Wille und Vorstellung* II cap. 28, *Ueber den Willen in der Natur* S. 29, *Parerga und Paralipomena* § 197). Bij deze meening van SCHOPENHAUER wordt vergeten, dat het doel der paring niet mag gezocht worden in een soms achterwege blijvend feit maar in het geheel der uitingen van het mannelijk en vrouwelijk leven. Ook het geslachtsleven heeft gewichtige beteekenis in de volmaking van man en vrouw beide. De geslachtsgemeenschap heeft niet enkel de voortbrenging van kinderen ten doel, maar heeft ook haar doel in zich zelve. Over het algemeen mag wel beweerd worden, dat, hoe gewichtig voor de evolutie van het huwelijk ook zij de leer van de achter elkander volgende parings-vormen der geslachten, in de geschiedenis van het menschdom toch de hoofdzaak is, hoe zich de leer van het huwelijk heeft ontwikkeld sinds de ware verhouding tusschen man en vrouw als voor elkander onmisbaar in het monogamisch huwelijk werd erkend. Op dezen grondslag der geslachtsverscheidenheid is de samenleving der menschen gebouwd, maar in den vorm van het huwelijk is zij een feit geworden, waarmede voortdurend moet worden gerekend.

3. **Het Christelijke huwelijk.** In *Gen.* 2 : 21—24 is het ideaal van het huwelijk geteekend, dat in het O. T. te midden van polygamie van lieverlede is gebruikelijk geworden. De polygamie was toegelaten, met onderscheiding nogtans van de wettige vrouw. De wet heeft haar vergund, maar verboden twee zusters te gelijk tot vrouw te nemen. *Lev.* 18 : 18. Ook werd gezorgd, dat begunstiging niet leiden kon tot oneenigheid. *Deut.* 21 : 15—17. Wel mag men aannemen, dat door bijgevoegde bepalingen het nadeel der polygamie steeds meer werd verwijderd, terwijl door vele omstandigheden het kwaad van naburige volken werd nagevolgd. Ook werd door de stem der Profeten gedurig naar het beeld der zuivere monogamie het beeld voorgehouden van het reine huwelijk, om Israël aan Gods verbond te houden. Ten tijde van Jezus was dan ook ongetwijfeld onder Israël het monogamisch huwelijk

algemeen gebruik. In *Matth.* 19 : 3—6 kon Jezus zich gerust op de oude traditie beroepen, terwijl Hij van de hardheid des harten sprak, welke Mozes had bewogen zijn volk te vergunnen, hunne vrouwen te verlaten. Paulus heeft, *Eph.* 5 : 25—31, in gelijken geest van het huwelijk gesproken. De emancipatie der vrouw leidt tot afdwaling. De feiten, waarop deze bijbelsche houding van de vrouw steunt, zijn gegeven in deze twee gegevens: „de man is niet geschapen om de vrouw, maar de vrouw om den man", 1 *Cor.* 11 : 9 en „Adam is eerst gemaakt, daarna Eva", 1 *Tim.* 2 : 13. Dat de vrouw zich stil moet houden, wordt geleerd 1 *Cor.* 14 : 34—35 en 1 *Tim.* 2 : 12—15. Het tegendeel schijnt te blijken 1 *Cor.* 11 : 5, maar de bedoeling is misschien, dat in de *gemeente* de vrouw stil zij. (A. GRÉTILLAT, *La morale Chrétienne* II p. 493). Het monogamisch huwelijk is in het Christendom voortdurend in eer gebleven. Wel is polygamie soms bepleit, en het moet toegestemd worden, dat tot in den nieuweren tijd wel eens de meening is verdedigd, dat ook in de polygamie het begrip van huwelijk is te vinden (Dr. J. J. BAUMANN, *Handbuch der Moral* S. 291), zoodat zij niet onvoorwaardelijk kan worden uitgesloten. Intusschen werd hierbij te veel aandacht gewijd aan de voorbeelden uit het O. T., terwijl te weinig gelet werd op den strijd tegen de polygamische neigingen des volks gevoerd. Bijzondere beteekenis kreeg hierbij, wat THOMAS VAN AQUINO opmerkte: „pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturae, et quodammodo non". (*Tertiae partis Summae Theologicae supplementum* qu 65). THOMAS bedoelde daarmede, dat de polygamie zoude kunnen verdedigd worden, afgezien van het sacramenteele karakter des huwelijks, dat men aan *Eph.* 5 : 32 had ontleend. Dat intusschen in den loop der Middeleeuwen de meeningen allengskens zich hadden vastgezet tot eene uitsluitende verheffing van de monogamie, laat zich gemakkelijk afleiden uit de sage van Graaf Gleichen, die zijne vrouw verliet als kruisvaarder, en gevangen genomen, de liefde trok van eene turksche prinses, met welke toen de Paus hem vergunde een nieuw huwelijk aan te gaan. (SCHARLING, *Christliche Sittenlehre* S. 389). Allerbelangrijkst is zeker wat in 1540 geschiedde, toen Philipp van Hessen,

gehuwd met Christina van Saksen, in bigamie zich met Margaretha van der Saale liet verbinden door Melander te Rotenburg, gedeeltelijk volgens advies van Luther en Melanchton. (*Luther und die Bigamie.* Theol. Stud. u. Krit. 1891, S. 564—586). Door het monogamisch huwelijk is in het Christendom de overwinning behaald over eene beschouwing, waardoor de menschenparing aan ongelijk groote bezoedeling was blootgesteld. Ook worden er tegen de monogamie vele bezwaren ingediend, maar zij staan hoofdzakelijk in verband met feministische beweringen van onzen tijd. Het Christendom heeft nooit en nergens er zich op beroemd een middel te hebben gevonden om het huwelijk vrij te houden van het kwaad, dat de zonde sticht ook op dit netelig terrein, maar ontegenzeggelijk is in het monogamisch huwelijk het familieleven van ouds geëerd. Schoon is, wat *Spreuken* 18 : 22 en 31 : 10 ten dezen aanzien geschreven staat: Reine huwelijksliefde is het beeld van het hoogste geluk op aarde. In de oud-Chineesche schrift stelt een haard met ééne vrouw vrede voor, met twee vrouwen twist en met drie vrouwen kuiperij. (J. Baumann, *Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre*, S. 252). Daarom is ook in het Christendom in het tweede huwelijk zelden zonde gezien, als eene successieve polygamie. (Paulsen, *System der Ethik* S. 600). Men heeft zich aan andere uitlegging gehouden (1 *Tim.* 3 : 2, 12; 5 : 9, 11—14. *Titus* 1 : 6). Bij gescheiden mannen of vrouwen werd wel eens eene uitzondering gemaakt, wat het tweede huwelijk aangaat. Het komt echter niet zoozeer op de monogamie alleen aan, maar meer bepaaldelijk op de vrije monogamie, en dus hierop, dat man en vrouw gelijk recht hebben in het huwelijk. Neemt men dat niet aan, dan zal de ontrouw van de vrouw wegens de voor het familieleven bedenkelijke gevolgen strenger beoordeeld worden dan die van den man. Men kan zeggen, dat ten dezen aanzien in den toestand van de vrije monogamie zich maar al te zeer heeft gehandhaafd eene beschouwing, die vooral recht heeft als het gelijke recht der vrouw in het huwelijk wordt ontkend. Op zonderlinge wijze komt de fout uit bij Mantegazza (*Die Physiologie der Liebe* S. 351) die vóór de ongelijke beoordeeling van man en vrouw

pleit op deze gronden: 1°. de geheele ethische taak der vrouw bestaat in het familieleven. De man moet buitenaf honderd deugden betrachten. Trouw is de eenige deugd, die van de vrouw wordt geëischt. Men mag wel vragen, of dat nog te veel is. 2°. de man is van natuur tot polygamie geneigd. De vrouw niet. Zelfs wordt zij op dit punt door MANTEGAZZA zoo hoog gesteld, dat haar val een raadsel wordt. Terecht wordt hierbij (door HÖFFDING) opgemerkt, dat de toestand bedenkelijk zou zijn, als er meer mannen dan vrouwen waren, wat juist andersom is. De meening, dat de vrouw ook recht heeft op algemeene ontwikkeling is eerst in den nieuweren tijd op den voorgrond getreden. De verheffing van het huwelijk is ten nauwste verbonden met de hoogere waardeering van den aard en de ontwikkeling der vrouw. Slechts geestelijk onmondige individuën laten zich als middel gebruiken tot bevrediging van anderer lusten.

4. **Onderlinge verhouding.** Op de innerlijke verhouding tusschen de leden van een gezin komt veel aan. Ontegenzeggelijk is het familieleven in het Christendom steeds geëerd. Daarmede hangt samen dat in het Christendom het huwelijk tot innigsten van alle banden verheven is. IJdel is de vraag, welke band ouder is, die des huwelijks of die tusschen ouders en kinderen. Door PALMER (*Die Moral des Christenthums* S. 381) is die vraag opgeworpen en beantwoord in dezen zin, dat de huwelijksband ouder moet geacht worden. Door HOEKSTRA (*Zedeleer* III bl. 377) wordt gezegd, dat bij ieder onzer de liefde tusschen ouders en kinderen vooraf gaat. De vraag is niet voor beantwoording vatbaar. Ligt in de voortplanting der soort het hoofddoel des huwelijks, dan treedt zeker in de kinderen de hoofdzaak naar voren. Maar de rechte opvatting van het huwelijk wordt toch op die wijze niet gegeven. Het huwelijk heeft zijne waarde in zich zelf. (MARTENSEN II S. 79). De kinderen behooren noch aan zich zelven, noch den ouders, maar aan God. Het is eene zonderlinge meening, dat zij allereerst aan den Staat behooren. Reeds de natuurlijke aard der feiten wijst dat aan. De ouders zijn slechts middelen. Grondslag van huiselijk geluk ligt slechts in de erkenning van dezen door God gegeven grondslag. Wat de ouders aangaat, leidt dit tot de vermaningen van *Eph.* 6 : 4, *Col.* 3 : 21. Wat de

kinderen betreft, wordt hierdoor de aard en de grens der gehoorzaamheid bepaald *Eph.* 6 : 1, *Col.* 3 : 20. Allen zijn gebonden door onderlinge onderdanigheid 1 *Petr.* 5 : 5 (zonder *ὑποτασσόμενοι*), *Eph.* 5 : 21. In de verhouding van broeders en zusters wordt eene school geopend voor verdere verhoudingen, ook in maatschappelijk opzicht. De samenwoning van broeders en zusters heeft te dezen opzichte de grootste waarde voor de leden des huisgezins. Maar bovendien heeft de opneming van dienstbaren groot gewicht. Zij behooren niet blijvend tot het gezin, maar zoolang zij er toe behooren, worden zij er toe gerekend. De hulpvaardigheid zij bij de dienstbaren in eer en de vriendelijkheid bij allen in tel. Nooit mag voorbijgezien worden *Eph.* 6 : 5—9; *Col.* 3 : 22 vv., 4 : 1. Ook de gastvriendschap heeft hare beteekenis (*Hebr.* 13 : 2, *Rom.* 12 : 13 en 1 *Petr.* 4 : 9). Maar hoofdzaak is toch de geest in het huisgezin zelf. De opneming van gastvrienden mag niet als redmiddel zijn voor een min gelukkig huiselijk leven. DORNER (*System der Christlichen Sittenlehre* S. 507) spreekt hier van „een ministerie van buitenlandsche zaken". Dat mag niet hoofdzaak zijn. De godsdienst is het cement van den huisvrede. De philanthropie is dikwerf op den dwaalweg, en ondermijnt het huisgezin door onverschilligheid, die zij kweekt. Vooral zij men bedacht op wat het inwendigste betreft. Terecht zegt EULER (*Grundrisz der evangelischen Sittenlehre* S. 40): „der Mangel an Hausandacht erklärt vieles was man bitter beklagt". Door Dr. H. BAVINCK werd (*De algemeene genade* 1894) te dezen opzichte menige nuttige les gegeven.

5. **De echtscheiding.** Het huwelijk was bij Israël in hooge eer. Alleen om de hardheid des harten had Mozes den man eenen scheidbrief laten geven (*Matth.* 5 : 31). Jezus laat echtscheiding toe, in geval van overspel (*Matth.* 5 : 32, *Matth.* 19 : 9), hoewel er reden is om te vragen, of Jezus wel die uitzondering heeft toegestaan (*Markus* 10 : 2—12, *Luk.* 16 : 18). Ten minste, dat Markus en Lukas deze uitzondering niet zouden genoemd hebben omdat zij in den aard der zaak lag, ligt niet voor de hand. Tegen scheiding getuigt ook Paulus (1 *Cor* 2 : 10, 11). De scheiding heeft eigenlijk eerst door den dood plaats. Maar de zonde

kan scheiding te weeg brengen. De scheiding moet echter door hetzelfde gezag worden uitgesproken dat het huwelijk vaststelde. Tot echtscheiding kan niet worden besloten, zonder voldoende reden. Ook de *desertio malitiosa* (1 *Cor.* 7 : 15) is wettige oorzaak. Alsmede is dáár het huwelijksleven onmogelijk, waar het leven zelf in den omgang niet meer veilig is. Overigens moet altijd de oorzaak der echtscheiding niet gezocht worden in wat enkel als bezwaar tegen het huwelijk kan worden aangemerkt. Want het huwelijk heeft ook zijne bezwaren, waaraan het zich niet willekeurig ontworstelen mag. Bovendien, wie het huwelijk wil getrouw blijven, ook tegenover gebleken ontrouw, moet geëerbiedigd worden. Wie echter tot echtscheiding wettigen grond heeft, mag in niets oorzaak hebben, om in nieuwe echtverbintenis, zoo overigens gewenscht, zwarigheid te vinden. Echter zal er bij nieuwe echtvereeniging op verkregen kinderen met ernst moeten worden gelet. Ook moet hier wel bedacht worden dat het huwelijk in zijne vastheid in gevaar komt, als men aan de individualiteit te veel beslissing opdraagt. Daarom late men zich niet te veel door „onoverwinnelijken afkeer" leiden. Men kan te gemakkelijk meenen, dat aanvulling van persoonlijk gemis als winst in het huwelijk moet beschouwd worden. Ook in deze aanvullingsgedachte ligt eene leerschool. Wie aanvulling noodig heeft, mag ook hiervan wel verzekerd zijn dat hij zonder soms groote inspanning zijn doel niet bereiken kan. Wat in het leven belangrijk is, pleegt moeilijk te verkrijgen te zijn. Waar het burgerlijk huwelijk bestaat en naar recht en wet een kerkelijk huwelijk voorafgaat, is eigenlijk de kwestie omtrent de geldigheid van scheidingsgrond eene zuivere rechtszaak geworden, waaromtrent de staatswet beslist. De Christelijke ethiek kan intusschen voortdurend hare stem doen hooren, om bij eerbiediging van het *jus constitutum*, waar noodig, naar haren geest, op het *jus constituendum* te werken. Bij het aangaan van een huwelijk is overeenstemming in geestelijke zaken van groot gewicht. Wie eenen man huwt, om hem te bekeeren, doet zeker eene bezwaarlijke zaak. Wel mag daarbij 1 *Cor.* 7 : 16 in aanmerking komen. Niet te veel mag daarbij op de verliefdheid worden gerekend. Confessioneel verschil kan naar

gelang van omstandigheden gewicht hebben in het huwelijk. In het algemeen is het af te keuren. Wie ze verdedigt met de opmerking, dat de eenheid der kerken de eisch der toekomst is, heeft deze opmerking zelve te bepleiten tegen billijken twijfel op grond van historische feiten, die veeleer op voortgaande scheiding wijzen. De scheiding der kerken kan zeer gemakkelijk, ook zelfs bij principieele eenheid van geloofsovertuiging of levensgemeenschap eene verwijdering van individuën geven.

De echt kan in geen geval een „character indelebilis" hebben. Maar wel kan het in veel gevallen raadzaam zijn, voorloopig eene „separatio a thoro et mensa" te hebben, om in de toekomst vrij te blijven. Met al te groote verzekerdheid wordt trouwens ook nog steeds beweerd, dat de onontbindbaarheid van het huwelijk met onmogelijkheid van een nieuwen echt altijd zonder voorbehoud door de Kerk in Roomsch-Katholieken kring is vastgehouden. In Frankrijk en bij de Angelsaksen konden nog in de 8ste eeuw gescheidenen een huwelijk sluiten. De Grieksche Kerk heeft altijd bestrijders gekend van de onontbindbaarheid des huwelijks. In Trente werd de zaak dogmatisch vastgesteld, niet bloot-disciplinair. Eigenlijk is met de wetgeving der nieuwere maatschappij hier geen verzoening mogelijk.

6. **Het ongehuwde leven.** Het is vreemd, dat 1 *Cor.* 7 : 1 op denzelfden bodem ontsproot, waaruit *Gen.* 2 : 18 voortkwam. Het Oude Testament gaf deze uitspraak, zonder dat aan de zonde gedacht werd. Het Nieuwe Testament rekent met de zonde. Maar bovendien zijn er vele omstandigheden, die hierbij in aanmerking komen. Als hoofdzaak kan worden in aanmerking genomen, dat de echt als algemeen kan worden erkend. Maar eigenaardige bezwaren komen terstond op als men den huwelijksband algemeen verplichtend zoude willen stellen. Reeds terstond verheft zich het bezwaar, dat de geslachten niet in getal aan elkander gelijk zijn. Ook ware van algemeene behuwdplichtigheid volgens sommigen overbevolking te vreezen. Maar er zijn bovendien feitelijke bezwaren tegen veler huwelijk (*Matth.* 19 : 12). Ook zijn er tijden, die voor het sluiten van een huwelijk ongunstig zijn. Ook zijn er levensomstandigheden, die zich minder goed daarvoor aanbevelen. Alleen te

zijn kan soms beter passen, dan om voor vrouw en kinderen te zorgen. Bovendien zijn er redenen, die met goeden drang brengen tot de overtuiging, dat het beter is ongehuwd te blijven. Voor de vrouw zijn altijd nog andere redenen dan voor den man in het werk om ten dezen den weg te wijzen. Indien iemand zonder wettige reden eigenmachtig besluit, altijd ongehuwd te willen blijven, begaat hij zeker een bedenkelijk feit. Wie — zoo als de Apostelen dikwerf — zich bezwaard acht door de gedachte, dat welhaast het einde der wereld nabij is, zal daardoor natuurlijk tot een beschouwing komen over het huwelijk, waardoor het onraadzaam is, zich daardoor te laten druk maken, maar stellig zal men ook deze gedachten wel kunnen opmaken uit het verband. In allen gevalle, van het opleggen van het juk des ongehuwden levens, mag hoegenaamd geen sprake zijn, maar allen behooren met eigen goedvinden te handelen, te raden gaande met eigene keuze en eigene omstandigheden. Men moet in elk geval Paulus ook hooren, als hij naar 1 *Tim.* 2 : 15 of *Eph.* 5 : 22—33 over de vrouwen spreekt, of naar 1 *Tim.* 4 : 3 de dwaalleeraars terecht wijst. Het is eene gevaarlijke dwaling, welke de Roomsche Kerk heeft aangehangen, eene bron van vele fouten. Het is eene ascese, die allerlei kwaad heeft gesticht. Men moet het ongehuwde leven niet boven den echt stellen, maar evenmin den echt boven het ongehuwde leven verheffen.

---

§ 37.

De maatschappij.

Uit de huisgezinnen wordt de maatschappij opgebouwd. Men is gewoon haar als een organisme te beschouwen. Ongetwijfeld is deze kwalificatie boven die van instituut te verkiezen. Toch wordt zij door een ernstig bezwaar gedrukt. De deelen, waaruit in de natuur een organisme gevormd wordt, ontleenen aan eene in het centrum zelf van het organisme schuilende beweegkracht de bijzondere functie hunner organische kracht. Maar de samenstellende deelen der maatschappij zijn als personen allereerst in het huisgezin verbonden en als zoodanig maatschappelijk vereenigd.

De sociale neigingen, die zich bewegen op het gebied van materieele, intellectueele en aesthetische cultuur zijn niet anders dan de reproductie der bijzondere persoonlijke eigenaardigheden en moeten door de zedekunde gebracht worden onder het gezichtspunt van persoonlijk zedelijke feiten. De sociale behoeften, die zich wijzigen met de wijzigingen in het persoonlijke en huiselijke leven en dus onder den invloed staan van al wat rechtstreeks het individueele en het huiselijke leven beheerscht, moeten in de zedekunde getoetst worden aan den maatstaf, die in het persoonlijke leven ingebeelde of overdreven nooden wel weet te onder-

scheiden van wat werkelijk behoort tot de rechtmatige wenschen van het menschelijk leven. In naam van sociaal belang wordt menige eisch gesteld, die geenszins gehouden kan worden voor uitvoerbaar of billijk, omdat hij afstuit op natuurlijke rechten of plichten. De sociale vraag zoude minder verwarring aanrichten in het denken onzer tijdgenooten, als men algemeen voor oogen hield, dat ook in maatschappelijke verhoudingen de oorzaak van verkeerdheden ligt in de macht van zelfzucht en zonde, welke niet anders wordt overwonnen, dan door de kracht, welke den mensch innerlijk vernieuwt en van zonde vrijmaakt. Al wordt de onderscheiding van individueele en sociale ethiek erkend in haar recht, laatstgenoemde zal het terrein van eerstgenoemde hebben te betreden, zoo dikwijls de vragen van staathuishoudkunde zich ten slotte oplossen in zuiver zedelijke vraagstukken.

Bij de handhaving van de verdeeling der maatschappij in materieele, intellectueele en aesthetische cultuur zij men er op bedacht, niet de beoefenaars van eerstgenoemde bij uitsluiting arbeiders te noemen. Al de leden der maatschappij mogen gelijkelijk de arbeiders genoemd worden, voor zoover zij als samenstellende deelen des maatschappelijken levens gerekend worden. Dat de verscheidenheid der menschen niet ligt in hunnen aard van aanleg, maar door uitwendige omstandigheden grootendeels wordt te weeg gebracht, is eene waarheid welke met groot voorbehoud moet worden aanvaard. Dat de hoofdzaak bepaald wordt door de individueele geaardheid der menschen wordt niet zonder groot nadeel voorbijgezien. Bij de aanknooping van bijzondere

banden van vriendschap tusschen enkele leden der familie met vreemden komt vooral de waarde der bijzondere eigenaardigheden des psychischen levens in aanmerking. In de maatschappij is voorts een prikkel te vinden tot sociale bewegingen, waarin ook de bijzondere huisgezinnen met hunne bijzondere nooden en verplichtingen eene eigenaardige roeping hebben. In menige leus, welke in den tegenwoordigen tijd, vooral ten aanzien der vrouw en hare verheffing wordt aanbevolen, wordt ongetwijfeld eene goede poging beproefd, om verbetering te brengen in den bestaanden toestand, maar het feminisme zal geene beteekenis hebben tot verhooging van den toestand der vrouw, als het niet de ontwikkeling der vrouwelijke eigenaardigheid zoekt op den grondslag der natuurlijke ontwikkeling van het vrouwelijk geslacht. De maatschappelijke voortgang van het huiselijk leven is gebonden aan de ordeningen, in het huwelijksleven van ouds gesteld. Getrouwe opvolging daarvan is de onmisbare voorwaarde van alle verbetering in dit opzicht. Miskenning van dat natuurlijk verband baart onvermijdelijk groote schade.

1. **De vorming der maatschappij.** Men onderscheide individueele en sociale ethiek. De sociale ethiek staat tot de sociologie in gelijke verhouding, als de individueele ethiek tot de psychologie. De psychologie beschrijft eenvoudig, en verklaart tevens de uitingen van 's menschen geestesleven op het gebied van denken, gevoelen en willen als verschijnselen in hun oorsprong en hunne ontwikkeling. De individueele ethiek legt daaraan den maatstaf van het ideaal aan. De sociologie beschrijft evenzoo de verschijnselen van het sociale leven, en verklaart die tevens in oorsprong en ontwikkeling. De sociale ethiek werkt met den maatstaf van het sociaal ideaal. In hoofdzaak openbaart zich in het

sociale leven gelijk in het individueele, eene tweevoudige cultuur, die van het materieele en van het ideëele. De overweging, dat beide eigenlijk niet te scheiden zijn zonder groote schade voor de erkenning der eenheid van de maatschappij, moet er echter toe leiden, de onderscheiding niet te zoeken in wat al of niet handenarbeid is, maar liever, bij erkenning van den samenhang van stoffelijken en geestelijken arbeid, den mensch in zijne beiderlei zijden als eenheid op te vatten. De maatschappij wordt overigens als organisme beschouwd, als zij in haar organisatie wordt nagegaan. Dit is goed te keuren, als men daarmede te kennen wil geven, dat zij geen kunstproduct maar natuurproduct is. Men duidt dan daardoor aan, dat zij natuurlijk geworden is en dat zij niet kunstmatig door menschen gevormd is, dat zij dus een spontaan karakter heeft. Wij noemen een natuurproduct organisme, dewijl wij op een mechanisch geheel naar analogie van ons menschelijk bewustzijn de idee van doelmatige samenwerking toepassen, bepaaldelijk wat de samenstellende deelen aangaat. Wanneer wij dus de maatschappij als organisme beschouwen, passen wij daarop eene analogie toe, die zelve weêr rust op eene menschelijke analogie. De deelen van eene natuurorganisme zijn geenszins gelijk te stellen met de individualiteiten, die te zamen de maatschappij vormen. Want in het organisme, zooals de natuur het kent, hebben de enkele deelen op zich zelve geen bewustzijn dewijl dit samenhangt met de centraal-zenuwen. Maar de maatschappij bestaat uit menschen, die elk voor zich bewustzijn hebben. De maatschappij heeft geen centrum, waaruit de bewustzijns-verschijnselen afkomstig zijn. Zij bestaat uit persoonlijke wezens, maar is zelve geen persoonlijk wezen. Zij kan enkel bij persoonsverbeelding als persoonlijk wezen voorgesteld worden.

2. **De personen, als samenstellende deelen der maatschappij.** De leden van het huisgezin, als hoedanig de verschillende deelen des gezins optreden, zijn op zich zelven personen, van onderscheiden karakter en zeer verschillenden aard. Met elkander als leden des gezins, knoopen zij verschillende banden aan, krachtens de verwantschap, waarin zij tot elkander staan. Maar bovendien treden zij nog in ander verband

op tot het aangaan van verbintenissen van algemeenen aard. Als personen zijn de leden van het gezin elk voor zich van zeer onderscheiden aard, met bijzondere eigenaardigheden begaafd, naar onderscheiden kant geleid. Het huisgezin moge door de heerschende gewoonte eene soort van vasten regel in bepaalde gevallen vestigen, naar mate van de wijze, waarop de personen hun eigen karakter beter bewaren, zijn zij toch bewaard voor het aannemen van een slaafsch karakter door al te groote gebondenheid aan den regel van hun huis. De ondervinding leert dan ook duidelijk genoeg dat persoonlijke invloeden huiselijke manieren gemakkelijk wederstaan. De strijd tusschen personen met hunne eigene inzichten en familiën met hare doorgaande practijken is soms tastbaar genoeg. Vooral als de familiën op een gegeven oogenblik zich verdeelen in losse deelen.

De personen als besturende het gezin, dus als heeren en vrouwen, het geheel der dingen overziende, geven in hoofdzaak de richting aan, en kiezen in verband daarmede de personen, die ook in andere geslachten met hen in onderlinge gemeenschap verkeeren. Hieruit vloeien reeds onderscheidene verbindingen voort met andere kringen. De broeders en zusters uit hetzelfde verband, hebben weêr op gelijke wijze hunne eigene voorstellingen en inzichten, op grond waarvan zij zelfstandige kringen vormen van gemeenschappelijk beleid. Worden deze kringen reeds vroeg ingeleid in de gevaren van partijstrijd, dan worden de huiselijke zaken betrokken in overwegingen, waarvan het heil niet altijd ligt in gedachten, die schuilen in het gezellige leven des huisgezins. Het is den hoofden des gezins altijd aan te bevelen, bij de bespreking van de vragen der sociale beweging, deze kwesties te beschouwen uit het gezichtspunt des algemeenen levens, waaruit zij toch ook hun belang allereerst ontleenen. De sociale vragen zouden minder twistvragen geworden zijn, als zij meer in het licht waren beschouwd, waarin zij staan in het huisgezin, waarin zij hare natuurlijke stelling hebben. De houding van het huisgezin is van de grootste beteekenis voor de sociale vraag, gelijk trouwens de staat van het huisgezin de geheele sociologie beheerscht.

3. **Sociale vraagstukken.** Dit vraagstuk zoude nooit zooveel beteekenis hebben gekregen, als het tegenwoordig heeft, als men, bedenkende, dat de maatschappij gevormd wordt door de individuen, die nu eenmaal zeer onderscheiden zijn, van uitwendige verhoudingen en algemeene toestanden minder verwacht had voor het maatschappelijk leven. In den nieuweren tijd is de voorstelling opgekomen, dat de verscheidenheid onder de menschen niet of ten minste niet zoo zeer ligt in hunnen aanleg, maar door uitwendige omstandigheden wordt te weeg gebracht. ADAM SMITH (*Wealth of nations* 1, 2) leerde, dat de verscheidenheid onder de menschen niet zoozeer oorzaak, als wel gevolg is van de verdeeling van den arbeid. Gevolg van deze beschouwing moest wel zijn, dat men veel verwachtte van de sociale toestanden op zich zelf en bepaaldelijk meende, dat gelijke ontwikkeling van allen te wachten was bij gelijke gelegenheid tot oefening en vorming. In ijver voor de gelijkheid van allen ging men zoover, dat de individueele vrijheid van vereeniging werd afgeschaft, dewijl men meende, dat daardoor weer verscheidenheden werden gevestigd. De sociale vraag is in den grond eene ethische vraag, en daarbij wordt van eene massa gesproken, wier belangen indruischen tegen die van enkelen, omdat altijd de handwerkslieden uit den aard der zaak overwegend de talrijksten zullen zijn. Bij behoorlijk zedelijke waardeering der individuen valt dat begrip van massa weg. Elk mensch wordt dan op zijne eigene, persoonlijke, waarde geschat. Geen neiging van klassen, noch behoeften van klassen wordt erkend anders dan als individueele neiging en behoefte. De sociale ethiek moet individueel worden, zoodra het op de grondslagen aankomt van het heil der maatschappij.

Bij het behandelen van het sociale vraagstuk is het vooral tegenwoordig van het hoogste belang, dat men de arbeidersklasse in geen geval beschouwe, als bestaande uit hen die met de handen werken. Er is velerlei arbeid te doen, en het gaat niet aan, als arbeiders alleen aan te merken die handwerkslieden zijn. Ook die aan geestelijken arbeid zich wijden, zijn als arbeiders te beschouwen, als men niet door onderscheiding van arbeiders en kapitalisten de zaak der maatschappij als

jammerlijk verward wil doen voorkomen in het belang van partijzuchtige strijders. Ook heeft reeds de ondervinding geleerd, dat men met voorzichtigheid de schrijvers van Oud of Nieuw Testament moet gebruiken ten aanzien van de wijze, waarop men met de arbeiders moet te werk gaan, naar de tegenwoordige opvatting van hun arbeid. Bijzonder met het oog op de slavernij was dikwerf een verhouding der arbeiders-kwestie aan de orde, zeer verschillend van de wijze, waarop wij thans hunne zaak te beschouwen hebben. (*Eph.* 6 : 5, *Col.* 3 : 22). De arbeidersbeweging moet wel weten, dat er een groot onderscheid is tusschen de verhouding tusschen een heer en een slaaf en de verhouding tusschen twee, die een soort contract met elkander hebben aangegaan. De Christelijke ethiek zie wel toe, dat zij op deugdelijke wijze hare lessen aanbiedt in sociale kwesties. Vooral ook in de vraag omtrent de beteekenis der vrouw in de tegenwoordige samenleving mag wel met het onderscheid omtrent het standpunt van toen en nu gerekend worden. Er komt bij, dat ook beschouwingen van vreemde volken bij de voorstellingen van de Apostolische schrijvers soms heerschten. Inzonderheid moet bij de brieven aan de Corinthiërs aan zoodanigen invloed gedacht worden. Bij de behandeling van de vragen, door het feminisme aan de orde gesteld, zal wel nadrukkelijk moeten worden gelet op de noodzakelijkheid, dat in de Christelijke zedeleer wordt acht gegeven op de zedelijke betrekking van de vrouw in het huwelijk, alsmede op de bijzondere gesteldheid der vrouw in haar eigenaardig karakter, waardoor plichten en eigenaardigheden worden aangewezen, die nu zonder ernstige schade worden miskend.

§ 38.

De Staat.

Spreekt men van de maatschappij, men kan dan de menschheid in ruimen zin bedoelen en maatschappelijke belangen zijn niet altijd aan een bepaald volk verbonden. Van maatschappelijke verhoudingen kan ook in internationalen zin worden gesproken. Maar als gesproken wordt van den Staat wordt gedacht aan een bepaald volk, historisch geworden. De opvatting van de wording zoowel als van den aard van den Staat is zeer verschillend. Hoofdzaak is, dat men den Staat evenmin als de maatschappij beschouwe als kunstmatig ontstaan. In den Staat wordt het geheel des volks georganiseerd in een niet aan bepaalden vorm gebonden verband.

De Staat is geroepen naar zedelijken eisch zijne burgers te beschouwen als personen, die recht hebben op individueele vrijheïd, voor zoover deze niet in botsing komt met die der medeburgers. De vrijheid van geweten moet, zooveel met de staatseenheid bestaanbaar is, de vrijheid van Godsdienst, behoudens zedelijken inhoud, onvoorwaardelijk worden erkend. De Staat is de drager van het recht, maar het recht steunt op zedelijken grondslag, tenzij de macht gelde voor recht. De Staat heeft diensvolgens ook eene zedelijke roeping en

onverschillig mag hij niet staan tegenover de zedelijke eischen van het volksleven. Van hoog belang is de strafrechterlijke macht, die den Staat moet worden toegekend, en waarbij hij zich niet plaatsen mag buiten verband met de hoogste gerechtigheid, die Gode wordt toegekend. In de theorie van het strafrecht moet met zedelijke overtuigingen worden rekening gehouden en de aard der straffen moet met inachtneming van zedelijke eischen worden bepaald. Is de Staat niet los te maken van de burgers en zijn de burgers zedelijk-godsdienstige wezens, het Staatsgezag is dan niet anders te vormen dan op den grondslag van het zedelijk-godsdienstig leven des volks. Dat de Staat den stempel draagt van de historisch geworden ontwikkeling des volks is eisch van zedelijke gegevens. Verwaarloozing van deze eisch is het verderf van den Staat. Met zeer onderscheiden staatsbegrip kan gelijke handhaving van dezelfde grondbeginselen gepaard gaan, en in zoover is de vorming van den Staat op zich zelve van minder gewicht voor den gang der zaken. De handhaving van het gezag der overheid is in den Staat voor elken Christen plicht. School en Kerk zijn aan den Staat ondergeschikt, voor zoo ver de macht van den Staat niet het geweten der burgers raakt. De krijgsdienst is den burgers van den Staat zonder twijfel als een plicht voorgeschreven. Dat deze dienst den Christen niet geoorloofd zou zijn, kan niet worden toegestemd, tenzij een beschouwing van weerloosheid worde verkondigd, waarmede geen rechte vaderlandsliefde kan worden bestaanbaar geacht. De liefde voor den Staat is ook den Christen aanbevolen, en geene afwijking kan in dezen worden goedgekeurd door

de Christelijke moraal, tenzij met duidelijke aanwijzing van de tot die houding verplichtende noodzakelijkheid. De Christelijke zedeleer moet ook in opzicht tot de Staatswetten een voorbeeld geven van strenge orde.

1. **De wording van den Staat.** Als men spreekt van een Staat, wordt gedacht aan een bepaald volk. Een volk vormt eenen Staat. In den Staat drukt de eenheid des volks zich uit. De natuurlijke gemeenschap des volks wordt in den Staat geestelijke gemeenschap. Gemeenschap van taal en land bindt een volk samen. De Staat is in het midden tusschen het huisgezin en de algemeene menschelijke maatschappij. Een algemeene wereldstaat is ondenkbaar, want deze onderstelt eene eenheid van volken, die onmogelijk is. De Staat moet niet alles willen regelen en niet zich zelven met een huisgezin willen vergelijken. De Staat vergete niet, dat hij de gewetens der burgers niet binden kan en te eerbiedigen heeft, wat door hem zelven niet in het leven is geroepen. Gelijk het huisgezin zoo heeft ook de Staat te erkennen, wat als grondslag des volks gegeven is zoowel in de familieverhoudingen, als in de algemeene geestelijke wetten van ontwikkeling.

De Staat moet macht en vrijheid vertegenwoordigen. Want de burgers hebben èn gemeenschappelijke èn individueele belangen. De eerste zijn niet zonder macht, de laatste zijn niet zonder vrijheid veilig. Ook kan slechts de machtige Staat voldoende vrijheid vergunnen. Wordt de macht eenzijdig, dan ontstaat er despotisme en wordt de vrijheid eenzijdig toegepast, dan ontstaat er anarchie. Als macht moet de Staat de vrijheid vestigen en handhaven. Vandaar, dat naar mate de macht vaster is, de vrijheid in den Staat te meer zich kan uitbreiden.

De oorsprong van den Staat is historisch niet na te gaan. Is hij wel niet anders te beschouwen dan als een organisme, om den mensch tegen den mensch te beschermen, niets is dan natuurlijker, dan dat zijne wording beschouwd wordt als menschelijk van aard. Terwijl daarmede de theocratische Staat in geenen deele wordt verwijderd, is in elk geval de meening daardoor gevestigd, dat de Staat ten minste niet

„unvermittelt" uit Gods hand is voortgekomen. Dat men bij analogie over de wording van den Staat zou kunnen oordeelen als men let op de wijze, waarop bestaande Staten zich in nieuwen vorm hebben geopenbaard, is eene waarheid, welke altoos eenigen grond kan doen gelden. Zoo kan ten minste het denkbeeld geboren worden, dat de Staatsvorming uit een verdrag kan worden opgemaakt, al moet men bij deze theorie zich veelal met de fictie van een verdrag tevreden stellen. Zeker is het dat de ervaring, die leert, dat de macht dikwerf het recht beheerscht, door het plebisciet toch ook den wil des volks raadpleegt, zoodat ook dezerzijds blijkt, dat de aard en de gezindheid van het volk hier de groote drijfkracht is. Hoe meer de overtuiging doordringt, dat de wording van den Staat de ontwikkeling is van een beginsel, dat gegeven is met den aard en de geschiedenis eens volks, des te meer zal ook de meening kracht erlangen, dat de oorsprong van den Staat behoort tot de probleemen, welke bewijzen, dat de overtuiging aangaande God de grondvraag is van alle vragen omtrent den mensch.

2. **De roeping van den Staat.** De Staat is allereerst geroepen het beginsel van gezag te handhaven. Hoe ook geoordeeld wordt over zijne wording, hij is gehouden te waken voor de orde, die tot zijne eerste voorwaarde behoort. Hij is verplicht zich te houden aan de gebondenheid zijner burgers aan de uitspraak van het geweten, doch moet toezien, dat deze zedelijke verantwoordelijkheid zich niet late gelden op het gebied, waar de orde van den Staat moet heerschen. De ondervinding leert genoeg, dat het evenmin aangaat, den Staat te verhinderen het beginsel der gehoorzaamheid te eischen voor zijne bevelen bij de burgers, dan hem te vergunnen bij allen stipte gehoorzaamheid aan zijne voorschriften als eerste voorwaarde van onderdanigheid te vorderen. Dat Gode meer, dan der overheid, de gehoorzaamheid toekomt in den Staat is eene waarheid die den Staat zelven de hoogste mate van voorzichtigheid oplegt. De burgers die zich houden aan die overtuiging, zijn geroepen voor God hunne houding in dezen ten strengste te onderzoeken. De Staat kan onmogelijk aarzelen, als politie-staat op te treden, als dit noodig is. Als rechtstaat is hij verplicht ook door

deze werkzaamheid voor het welzijn der burgers te zorgen. Hij beschikt over de macht, om het recht te handhaven, en dat met het doel, om de algemeene zedelijke beschaving te bevorderen.

Vooral de handhaving van het recht is de roeping van den Staat. De wraak en de wedervergelding was het beginsel van de strafoefening. De wraak werd aanvankelijk door elk lid van den stam, van welken iemand beleedigd was, aan elk lid van den stam des beleedigers uitgeoefend. Tusschen *dolus*, als misdaad met voorbedachten rade en *culpa*, als kwaad, door onachtzaamheid of onverschilligheid gesticht, werd geen onderscheid gemaakt. Verhoogde beschaving bracht de straffende macht enkel aan den Staat. Men kan in het algemeen onderscheiden tusschen vierderlei beginsel van strafoefening. In de eerste plaats kan men nog de vergeldings-theorie aanhangen. In de tweede plaats kan men zich laten leiden door de zorg voor het belang der maatschappij. In de derde plaats kan men denken aan de afschrikkings-theorie. In de vierde plaats kan men zich de verbetering van den individu ten doel stellen. Ongetwijfeld is voor het Christelijk doel van den Staat deze laatste overweging het meest der aanbeveling waardig. Vooral bij de kwestie van de doodstraf is de overtuiging betreffende de bedoeling der straf van groot belang. De Christelijke zedekunde kan onmogelijk de doodstraf eenvoudig aanbevelen op grond van zulke plaatsen der Heilige schrift, waar zij, als feitelijke oefening van gerechtigheid op het toenmalig standpunt van recht, wordt voorgeschreven. Wel moet haar het recht worden toegekend, om der overheid te vergunnen over het leven der burgers in naam van de gerechtigheid te beschikken. Het kan niet worden goedgekeurd, dat den Staat het recht wordt ontzegd, het vonnis des doods uit te spreken. De humaniteit heeft hare rechten te handhaven, zoowel wat de doodstraf zelve betreft, als wat de voltrekking dezer straf aangaat, doch het beginsel, dat ook de doodstraf in het strafrecht hare plaats heeft, moet onaangetast blijven. Het verdwijnen der doodstraf zou de verheffing der bloedwraak zijn. Wat ook in den jongsten tijd zij in het midden gebracht, om de leer te verdedigen, dat de misdaad als eene vrucht van zedelijke zwakheid zonder meer te beschouwen is, niets is bij

machte, om de overtuiging te niet te doen, dat er eene boosheid is, die het slechte wil. De leeraar van het strafrecht kan in dezen niet anders oordeelen, dan de leeraar van het menschelijk willen en handelen.

De Staat heeft voorts ook over den oorlog te beslissen. Dat de krijgsdienst ongeoorloofd zou zijn, kan door de Christelijke zedeleer niet beweerd worden. Splitsing in onderscheiden deelen kan niet worden gemaakt, zonder dat ernstig bezwaar is in te brengen. De feiten brengen voortdurend oneenigheden aan, die niet altijd zonder oorlog zijn weg te nemen. De wensch naar vrede moge al de kansen voor een oorlog verminderen, of de begeerte naar overleg bevordering van arbitrage in de hand werken, geen betoog, dat de oorlog eene ongerijmdheid is, zal bewerken dat geen oorlog meer zal worden gevoerd. Over het recht van oorlog of vrede kan soms ernstig worden gestreden en zwaar kan dikwijls de verantwoordelijkheid zijn, die rust op degenen, die daarin te beslissen hebben, maar die beslissing kan in geen andere handen gelegd worden dan in die van den Staat. De roeping der Christelijke gemeente om te pleiten voor den vrede der toekomst, wordt even weinig te niet gedaan door deze verhouding van den Staat tegenover den oorlog, als over het algemeen de prediking der Christelijke deugd wordt verhinderd door de macht der zonde in den Staat.

Tot het streven van den Staat moet ook gebracht worden de plicht, om de vaderlandsliefde te kweeken, voor zoo ver deze rechten heeft, die niet te wraken zijn. De Staat moet, naar de wijze, waarop hij het volk vertegenwoordigt, dat hij gevormd heeft, de belangen van dat volk dienen en behartigen. Niets is daartoe meer nuttig, dan het kweeken van liefde tot het vaderland, altoos binnen de grenzen van hetgene behoort. Tot een patriotisme, dat afkeuring verdient mag ons de Staat niet leiden.

3. **De plicht tegenover den Staat.** De overheid heeft hare onderdanen. Uit Gods gezag vloeit voort het gezag der overheid en de onderdaan is gebonden aan dat gezag, terwijl zij weerkeerig aan God onderdanig moet zijn. De les van Paulus, *Rom.* 13 : 1—7, blijft voor den Christen van kracht en opstand tegen de overheid, als deze niet

openlijk en duidelijk tegen Gods wil handelt, is altijd schuldig. De wijze waarop de Staat is ingericht, afhankelijk van de geschiedenis des volks, is geheel overgelaten aan de ontwikkeling der tijden, maar de macht der overheid is vast. Verzet tegen haren wil en hare rechtspraak mag niet anders dan in lijdelijken zin, in naam van God worden gepleegd. Aan het geweten van den mensch is de vraag overgelaten, of hij aan de wet van God meer dan aan den wil der menschen heeft te gehoorzamen. Hoe moeilijk het is in dezen eerlijk te werk te gaan, is menigmaal treffend gebleken. Vooral is hier te waken tegen het gevaar, dat men de overtuiging van anderen volgt, terwijl men den schijn heeft, dat men geheel op eigen inzicht steunt. Verantwoordelijkheid in zedelijk opzicht is de hoofdzaak tegenover God in zoodanige handelingen en deze is geheel gebonden aan eigene zienswijze. Met het *non possumus* zij men voorzichtig, in zaken zoowel als in woorden.

De politiek heeft hare groote bezwaren voor den Christen ongetwijfeld. Intusschen is het noodwendig dat haar arbeid worde geëerd en ondersteund. Slechts zij men eerlijk en oprecht in al, wat men doet. Men zette zijne verwachting niet op eenig ding, waarvan de uitkomst afhangt van menschelijke omstandigheden. Men wachte zich ook voor de meening, dat uit den uitslag steeds de wil van God blijkt, tenzij men dat bedoele in den zin, waarin van Gods wil, naar bedoeling van Gods onderscheiden beschikking, kan gesproken worden. De meening dat althans de wil der meerderheid bij de stembus steeds de wil der Godheid zou zijn, is zeker niet de juiste meening.

Vooral de krijgsdienst wekt de vraag, of de Staat hem wel mag bevelen. De Christelijke zedeleer kan den Staat het recht niet ontzeggen, oorlog te voeren. De oorlog kan dikwerf het eenige middel zijn tot behoorlijke afdoening van gerezen verschillen. Het dragen van wapenen is soms onmisbaar tot den vrede van een volk. Het gaat niet aan, den arm der vaderlandsliefde te ontwapenen, als een vermetele vijand het waagt een volk te bedreigen. Wanneer men bukt voor het geweten, dat verbiedt wapens te gebruiken, heeft men wel te bedenken, dat men al de verschillende feiten heeft te voorzien, waarin men op gelijke

wijze de weerloosheid kan aanbevelen. Wel mag echter de Staat toezien, of de oorlog, tot welken hij overgaat, inderdaad noodzakelijk is, en of alle maatregelen zijn genomen, om door vreedzame oplossing der geschillen, den dreigenden oorlog bij te leggen. De hoogste voorzichtigheid is de plicht van den Staat, tegenover welken de onderdanen de verplichting hebben om met hun leven hunne aanhankelijkheid te bewijzen.

---

§ 39.

De Kerk.

Hebben huisgezin, maatschappij en staat als kringen van zedelijke gemeenschap groote beteekenis, ook de Kerk heeft op zedelijk gebied hooge waarde. In haar voegen zich individuen bijeen op grond van gemeenschappelijke overtuigingen. In het algemeen begrip *Koninkrijk Gods* ligt de gedachte uitgedrukt, dat van Gods wege deze verbinding der menschen is tot stand gebracht, gelijk zij in Zijnen raad bestaat. Dat zij van innerlijke waarde is, ligt in den aard der zaak. Verwereldlijking van deze geestelijke gemeenschap is eene oorzaak van een bedenkelijke afdwaling en eene bron van droevig verderf. Miskent de Kerk den eisch der persoonlijke geloofsovertuiging, dan berokkent zij te grooter schade, naar mate zij in het maatschappelijke leven te hooger staat aangeschreven. Zij is met name geroepen den zedelijken standaard te verheffen en schiet zij te kort in de vervulling van die taak, dan is hare macht te bedenkelijker, naar gelang deze verder reikt. Hoe ernstiger de Kerk nadenkt over de teederheid der belangen, waarover zij te waken heeft, des te meer zal zij het hebben te betreuren, dat zij in haren tegenwoordigen toestand slechts al te veel misstanden duldt, die gevaarlijk

zijn voor de zuiverheid aan het zedelijk besef. Heeft zij wel reden, om, wat hare godsdienstige waarde betreft, te overwegen wat haar te doen staat, om het hoofd te bieden aan de gevaren, die haar van verschillende zijden bedreigen, zij moet ook aan de zedelijke wetenschap de taak opdragen, om het hare te doen, ten einde haar te redden van het kwaad, dat haar trof.

Het is vooral tegenwoordig, nu de sociale ethiek zooveel beteekenis krijgt in de maatschappij, in en buiten de Kerk, van de hoogste waarde, dat de Kerk zich benaarstige, om te toonen, dat hare zedelijke roeping haar bijzonder ter harte gaat. Veel meer dan de vragen van het recht op zich zelve zijn die der zedelijkheid in den ruimsten zin geschikt, om de belangstelling te wekken van allen, wien het koninkrijk Gods ernstig ter harte gaat. De Kerk als godsdienstige gemeenschap kan als zoodanig aan hare roeping niet beantwoorden, als zij niet voor echte en strenge zedelijkheid waakt. Wat zij bepaaldelijk als onzedelijkheid beschouwt, is volstrekt niet het eenige, dat zij op zedelijk gebied heeft te bestrijden.

In de geschiedenis der tijden heeft de Kerk tal van splitsingen ondergaan. Het schijnt, dat het Koninkrijk Gods geene andere eenheid meer kent, dan de geestelijke eenheid der menschen, die gelooven. Onder deze omstandigheden zijn de Christenen tot nieuwen ijver geroepen, om te toonen, dat zij de roeping verstaan, om de eer der Kerk te zoeken in de toewijding van het gansche leven aan den dienst van God, die onder ons geslacht zijn rijk wil stichten, dat de eeuwigheid voor zich heeft.

1. **Het koninkrijk Gods.** De gedachte aan het koninkrijk Gods is van uitgebreide toepassing. Zij is van Israëlietische herkomst en wordt in de bijbelsche Theologie bepaaldelijk met den Messias in verband gebracht. In de Christelijke dogmatiek wordt zij met de Ecclesiologie verbonden en in samenhang gesteld met de leer der Kerk. De Christelijke zedeleer vat haar op als de belichaming der gedachte, dat God als einddoel van al zijne bemoeiingen met het menschelijk geslacht beschouwt de vervulling van het geheel der menschelijke samenleving met zijne heerlijkheid. Zij is de samenvatting van het leven in God, dat oorspronkelijk als hemelsch opgevat op aarde den grondtaak bewaart, in dit karakter gegeven. Het koninkrijk Gods komt niet met uiterlijk gelaat. (*Lucas* 17 : 20). Het is binnen in den mensch. De gedachte, dat het eenmaal in volkomenheid wordt aanschouwd, geeft der hoop des Christelijken levens de noodige vastheid. De zekerheid, dat het eenmaal de overwinning behaalt over allen tegenstand, en dat ten slotte de zege behoort aan de gerechtigheid en de waarheid, troost ons wegens de blijvende worsteling met alle machten, die het goede tegenstaan. De gedachte, dat het koninkrijk Gods zijne voltooiing op aarde niet vindt dan in de verbinding van allen, die tot het deelgenootschap geroepen zijn van het leven in God, maakt de liefde wakker voor de verbreiding van het Evangelie onder alle volkeren, als het middel, om tot deze heerlijkheid te leiden. De nauwe gemeenschap, die er bestaat tusschen godsdienst en zedelijkheid, wordt op eigenaardige wijze voorgesteld door het beeld van Gods koninkrijk, dat in godsdienstigen zin genomen den weg openlaat voor alle openbaring van echte deugd, als die rechtstreeks behoort aan alles, wat God aangaat. De Christelijke zedeleer, die hare deugdleer in dit kleed aanbiedt, geeft aan de leer van het goede alzoo een bewijs, dat zij haar beschouwt als de leer der volkomenheid, die als zoodanig behoort bij het echte leven der toekomst. De vraag der zedekunde, of wel eindelijk de heerschappij van het goede de uitkomst zal zijn van den strijd der zedelijkheid, vindt haar bevredigend antwoord in een godsdienstig optimisme, dat wel verre van allen lichtzinnigen twijfel, zich overgeeft aan de blijde hoop van het eeuwige leven.

2. **De bijzondere kerk, waartoe men behoort.** Het koninkrijk Gods heet op aarde kerk, voor zoover het eene uitwendige gedaante draagt. Het is echter als eenheid van kerk niet te vinden. Als zoodanig wordt het alleen gevonden in de heilige algemeene Christelijke kerk, welke wij beschouwen als het ideaal, hetwelk wij aanmerken als gesteld boven alles, wat wij als kerk erkennen. De beschouwing, volgens welke de kerk als uitwendige eenheid geldt, is alleen toe te laten, waar de oude voorstelling heerscht die in de Roomsche kerk, hoewel in strijd met de feiten, nog altijd wordt gehandhaafd. Men kan buiten dien kring zich enkel houden aan de gedachte, dat eene eenheid is in de gemeente Gods, die in Christus haar middelpunt heeft. De kerk, in den gewonen zin des woords, naar Protestantsche opvatting, is eene der vormen, waarin zich het koninkrijk Gods openbaart, om op aarde zijne heerlijkheid te toonen. De ondervinding geeft geen reden om te denken, dat ten dezen opzichte in de toekomst meer eenheid zal te vinden zijn. Het geloof, dat in de eenheid roemt, zal zich in de hope verblijden, die de vervulling der eenheidsgedachte verwacht in den dag der toekomst. Zoolang de aardsche toestand duurt, blijft de gedeeldheid der kerk, die de geesten verdeelt en de belijders van Christus verschillend pad doet betreden.

In deze omstandigheden is de vraag gepast, welke houding men behoort aan te nemen in de bijzondere kerk, waartoe men is toegetreden, ten aanzien van het geheel der kerken. Slechts ten deele is hier van persoonlijk toetreden sprake. Men is door geboorte als anderszins meestal tot eene kerk behoorende, aan welke men getrouw blijft tot den dood en heeft over het algemeen zelf geene keus te doen, tot welke kerk men zal behooren. Er behoort eene zekere maat van ontwikkeling toe, om de vraag te kunnen overwegen, tot welke kerk men bij voorkeur zich voegen zal. Hervormingen op groote schaal vindt men slechts in buitengewone tijden en bijzondere werking van individueelen invloed is daarbij meestal op te merken.

Maar bij welke kerk men ook meene te moeten behooren, men moet aannemen, dat elke kerk als inrichting, welke moet bevorderlijk zijn

aan de behartiging der zedelijke belangen, welke in Gods koninkrijk de hoogste plaats innemen, de zedelijke roeping heeft, om met alle kracht, waarover zij te beschikken heeft, de wereld, waarin zij is opgetreden, voor de beginselen van deugd en gerechtigheid te winnen. Hierin ligt de kracht van den ijver ter verbreiding van het Evangelie onder hen, die tot nu toe vreemd zijn aan het leven, dat in Christus is. Hierin ligt ook de kracht van den onderlingen strijd der kerken, om de eerste te zijn in betooning van alle liefde en genegenheid tot den dienst van God. De kerken moeten niet bezig zijn, met elkander te overwinnen in hetgene zij vermogen op het gebied van de wereld, naar gelang van hare grootte en belangrijkheid, maar zij moeten wedijveren, wie inderdaad de meeste en grootste is in de werken der liefde. De sociale Ethiek heeft hier hare schoonste taak in den ijver om de beginselen der Christelijke liefde te doen heerschen op het breede veld der wereld. De tegenwoordige sociologie, die ook op het terrein van de Christelijke zedeleer zich verheft, om te verdringen, wat in den loop der eeuwen daar zich eene eereplaats heeft veroverd — de eenvoudige vervulling der persoonlijke behoefte aan werkelijke wedergeboorte des harten — zal nog door menige pijnlijke ervaring moeten leeren van dwalingen terug te komen, welke zij opnam onder de heerschappij van gezagvoerende beginselen des tijds.

———

§ 40.

Besluit.

De zedekunde eindigende met eene zedeleer, kan niet anders, dan de zedeleer ontvouwen die door *Jezus* is gepredikt. Die zedeleer is de hoogste, welke men heeft leeren kennen, zoowel in sociologischen, als in individueelen zin. De wetenschap kan dit oordeel niet wraken. Maar wel is zij verplicht het hare te doen, om te maken dat de Christelijke zedeleer hare roeping steeds meer vervulle, om de wereld te overtuigen van het goed recht harer beginselen en de deugdelijkheid harer zedelijke overtuigingen. Dat dit niet anders kan geschieden, dan langs den weg van persoonlijke toewijding aan den dienst van God zal steeds meer blijken. Daartoe helpe ons God!

INHOUDSOPGAVE.

INLEIDING.

EERSTE DEEL.

HET ZEDELIJKE FORMEEL BESCHOUWD.

EERSTE AFDEELING.

DE PHAENOMENOLOGIE VAN HET ZEDELIJKE LEVEN.

HOOFDSTUK I.

De mensch als zedelijk wezen.

HOOFDSTUK II.

Het zedelijke leven van den mensch.

HOOFDSTUK III.

Het zedelijke leven en zijnen strijd.

TWEEDE AFDEELING.

DE PSYCHOLOGIE VAN HET ZEDELIJKE LEVEN.

HOOFDSTUK I.

Het zedelijke leven en onze voorstellingen.

HOOFDSTUK II.

Het zedelijke leven en ons gemoed.

HOOFDSTUK III.

Het zedelijke leven en onze wil.

DERDE AFDEELING.

DE METAPHYSICA VAN HET ZEDELIJKE LEVEN.

HOOFDSTUK I.

De plicht.

HOOFDSTUK II.

De wet.

HOOFDSTUK III.

Het einddoel van het zedelijke leven.

TWEEDE DEEL.

HET ZEDELIJKE MATERIEEL BESCHOUWD.

INLEIDING.

EERSTE AFDEELING.

DE INDIVIDUEELE ZEDELEER.

HOOFDSTUK I.

Haar beginsel.

HOOFDSTUK II.

HOOFDSTUK III.

HOOFDSTUK IV.

HOOFDSTUK V.

TWEEDE AFDEELING.

DE SOCIALE ZEDELEER.

NIEUWE bijdragen op het
gebied van godgeleerdheid
en wijsbegeerte.



